Karl-Heinz Kleber

Notwendiger Hilfsdienst: Geschichte der Moraltheologie

Zwei Jahrzehnte sind vergangen, seit J. Leclercq schrieb: „Die Moral macht heute eine Krise durch." Er dachte dabei nicht an die Verwirklichung der Moral im täglichen Leben. Diese sei immer in einer Krise. Er sagte vielmehr: „Im Unterricht der Moral und in der sittlichen Bildung liegt in unseren Tagen das vielleicht heikelste Problem der Kirche." Und er zitierte P. Sertillanges: „In der Gesamtheit des heutigen Katholizismus erweisen sich vor allem die Moral und jene Elite, die Moralunterricht erteilt, als die größten Schwächen." Leclercq bedauerte, daß der Unterricht in der christlichen Moral den Eindruck einer altgewordenen, abstrakten Lehre mache. „Die Moral", schrieb er, „ist ein majestätisches Gebilde geworden; sie wird in einer konventionellen Sprache vorgetragen, die nicht mehr der lebendigen Sprache entspricht; sie befaßt sich mit weit entlegenen Dingen und Fragen. Man kann sie vielleicht noch bewundern wie einen alten Palast, den man als historisches Denkmal anstaunt, in dem man aber niemals wohnen möchte."[1] Diese herbe Kritik hat die Moraltheologen aufgeschreckt. Sie haben sich seitdem bemüht, dem Leitwort vom aggiornamento, unter das Papst Johannes XXIII. das Konzil gestellt hat, nachzukommen. Inwieweit sie damit auch zu der vom Papst ausdrücklich gewollten Konfrontation zu den Entwicklungen der Gegenwart gekommen sind und ob sie dabei die Moral aus der Krise herausgeholt haben, ist allerdings eine neue Frage. Gab es aber solche Krisen nicht immer im Laufe der Geschichte der Theologie?

Im Gegensatz zu denen, die solche Erscheinungen bedauern, soll auch einmal das Positive daran hervorgehoben werden. Nach den Wörterbüchern ist Krise „Scheidung, Trennung, Zwiespalt, Streit und Wettstreit"; aber auch „Entscheidung, Erprobung, Urteilen und Beurteilen". Wenn sich die Moraltheologie einer so verstandenen Krise stellt, dann ist sie dynamisch und keineswegs statisch. Freilich erweist sie sich dann mehr als andere theologische Disziplinen als eine „unruhige Wissenschaft".[2] Das allerdings ist sie von ihrem Wesen her. Denn Moraltheologie ist ständig den Bewegungen und Krisen dieses Lebens ausgesetzt. „Eine Moraltheologie, welche die durch die geschichtlich-kritische Selbstprüfung

1 J. Leclercq, Christliche Moral in der Krise der Zeit. (Einsiedeln 1954) 9 f. — Das Werk wurde durch das Sacrum Officium (Osservatore Romano vom 2. Febr. 1956, 1—2) aus dem Handel gezogen nach Ph. Delhaye. Der Beitrag des II. Vaticanischen Konzils zur Moraltheologie. In: Concilium 8 (1972) 348.

2 K. G. Ziegler, Moraltheologie, Geschichte der Moralth. In: LThK VII, 618).

bewirkte Unruhe auf sich zu nehmen verschmähte, verkündete zwar noch die vox evangelii, aber doch in einer sehr verkürzten Weise, denn sie würde den Menschen, dem sie gilt, nicht mehr erreichen. Sie verfehlte den Kairos", sagt mit Recht Heinrich Klomps.[3]

Die Moraltheologen würden ihrer Aufgabe freilich nicht gerecht werden, wenn sie wie Manager in irgendeinem Warenhaus einen billigen Räumungsverkauf ausrufen würden, um dann ein modernes, zeitgemäßes, schickes Angebot zu offerieren. Davor warnt schon Paulus die römischen Christen, wenn er mahnt: „Paßt euch nicht dieser Weltzeit an." Er fährt fort: „Vielmehr wandelt euch durch (ständige) Erneuerung des Sinnes, um zu prüfen, was (jetzt) der Wille Gottes ist, das Gute, Wohlgefällige und Vollkommene." (Röm 12,2)

Es ist lehrreich, zunächst die Geschichte der Moraltheologie zu studieren. „Die Kenntnis der Geschichte auf dem Felde der Moraltheologie verhütet nicht nur ‚eine unbewußte Wiederbelebung längst überwundener Irrtümer'[4]", „die Einsicht in die historisch begründete Relativität mancher ihrer Aufstellungen bewahrt überdies vor deren ungerechtfertigter Absolutierung."[5] Die Kenntnis der Geschichte der Moraltheologie ist demnach durchaus hilfreich. Auch mag von ihr nicht weniger gelten, was Karl Rahner von der praktischen Bedeutung der Dogmengeschichte sagt: „Der Seelsorger heute muß eine gewisse Kenntnis der Dogmengeschichte haben. Nur so kann er mit jener inneren Beweglichkeit das Wort Gottes verkünden, die heute, gerade um die eindeutige Rechtgläubigkeit zu wahren, notwendig ist. Er muß wissen, um selbst den Mut zu neuen Perspektiven und Akzentsetzungen zu haben, wie reich an verschiedenen Perspektiven, Akzentsetzungen die Geschichte der Verkündigung und der Theologie war, er muß aus der Dogmengeschichte gelernt haben, daß sich ernsthafte Fragen und tiefgehende Glaubensnot oft nur langsam aufarbeiten lassen, um so bereitwillig die Geduld und die Hoffnung des Glaubens auch in seiner eigenen Situation einzuüben."[6]

I. Moraltheologie ist grundsätzlich auf den Menschen bezogen und damit abhängig von seiner Geschichtlichkeit

Den Menschen gibt es nicht in einer Abstraktion. Er ist immer einmalig und als solcher sieht er sich hineingestellt in eine konkrete personale Mitwelt und

3 H. Klomps, Tradition und Fortschritt in der Moraltheologie (Köln 1963) 25.

4 M. Müller, Die Lehre des Hl. Augustinus von der Paradiesesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin (Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie, hrsg. von Michael Müller, Bd. 1 (Regensburg 1954) 7. Nach H. Klomps, a. a. O.

5 J. G. Ziegler, a. a. O.

6 K. Rahner, Dogmengeschichte. In: Herders Theologisches Taschenlexikon II (Freiburg 1972) 77.



eine ihm vorgegebene Umwelt. Sein Dasein vollzieht sich in einer bestimmten zeitgeschichtlichen Situation. Diese muß er bewältigen und gestalten. „Durch Stellungnahme und Mittätigkeit tritt er zur ‚Welt' in ein verantwortliches Verhältnis, verwandelt er die physische Zeit in den Augenblick der Entscheidung (was Geist und Freiheit voraussetzt) und wird damit seiner ‚Existenz' inne. Weil jedoch seine eigene Daseinsgeschichte an die jeweils überlieferte historische Welt gebunden ist, lebt der Mensch in der Spannung von Vergangenheit und Zukunft, von objektiven Zusammenhängen und persönlicher Freiheit."[7]

Damit ist die Geschichtlichkeit des Menschen ausgesagt, die einer seiner Wesenszüge ist und ihm nicht nur als etwas Akzidentelles anhaftet (M. Heidegger). Durch sie unterscheidet er sich vom Tier und der Materie. Seit Heidegger ist die Geschichtlichkeit zu einem Grundbegriff der Existenzphilosophie geworden, die ihn im Anschluß an York von Wartenburgs „generische Differenz vom Ontischen und Historischen" entwickelt hat.[8] Faßt man mit R. Bultmann Geschichtlichkeit nicht im Sinne von Historizität und Faktizität, sondern als Offensein für den Eingriff eines so frei über den Menschen Verfügenden, daß dieses die Möglichkeit des Ausgriffes auf alle Augenblicke des menschlichen geschichtlichen Daseins hat, dann wird die theologische Dimension der Geschichtlichkeit des Menschen offenbar.[9]

Es kann hier nicht die ganze Problematik der Geschichtlichkeit des Menschen dargestellt werden. Darüber ist in der letzten Zeit ausführlich gerade im Kreis der Gegenwartsphilosophie gearbeitet worden.

Zur Verdeutlichung des eben Gesagten soll aber noch folgendes ausgeführt werden: 1. Durch seine Leibverfaßtheit ist der Mensch in die jeweilige Zeit hineingeboren. Er ist ein Werdender. Darum stellt sich für ihn das Problem der Entwicklung. Seine Existenz geht aus von einem Anfang, den er nicht selbst festgelegt hat, und muß zu einer Vollendung gelangen, die unausweichbar abverlangt wird. In dieser Spanne und Spannung vollzieht sich die Geschichte der je einmaligen Person. Sie „begegnet Dingen und fremden Personen im Erkennen und Verstehen, Wollen und Gebrauchen, Bindung in Solidarität und Kampf usw. In allen Fällen hat die spezifisch personale Begegnung den Charakter von Angebot einer Möglichkeit und Aufforderung zu verantwortlicher Entscheidung. Gegenwart ist deshalb wesentlich Entscheidungssituation, die ‚Stunde', die ergriffen werden muß und versäumt werden kann (Kairos). Der Zusammenhang solcher Stunden und Situationen ist Geschichte. Die Form dieses Zusammenhanges, ein

---

7 Der Große Herder IV, 43.
8 vgl. Der Große Herder IV, 43 f.
9 vgl. Der Große Herder XII, 1070; A. Darlapp Geschichtlichkeit. In: LThK IV, 8M 782 f.
10 G. Ermecke, Die Kategorie der Geschichtlichkeit des Menschen in der Moraltheologie. In: Theologie und Glaube 58 (1968) 110—130.

Wechselverhältnis Kontinuität des Geschehensablaufs und Unverwechselbarkeit der geschichtlichen Stunden, ist die Geschichtszeit."[11]

2. Dieses Sein des Menschen vollzieht sich in einem ganz bestimmt umrissenen Raum. Weil aber Wesen im Raum, ist er immer situativ. Die Situation stellt den Punkt im Raum-Zeitgefüge dar, den der geschichtliche, wandelbare Einzelne angesichts der ebenfalls im ständigen Wandel des Werdens stehenden Umwelt- und Zeitverhältnisse hier und jetzt unwiederholbar einnimmt. Werden und Situation wachsen zusammen (concrescere) im Konkreten, werden konkret im Verhalten. Der Mensch muß das ihm anvertraute Stück „Welt" gestalten und sieht sich so in Pflicht genommen, sich seinsgerecht, d. h. situationsgerecht zu verhalten.

3. Dies wirkt er in Freiheit. Menschwerdung erschöpft sich keineswegs in Empfängnis und Geburt; es ist ein ständiger Prozeß[12] bis hin zum Tod. D. h. aber, „er kann schlechthin alles ‚Seiende' sich gegenüberstellen und damit ‚im Sein' begreifen und zugleich sich selbst allem gegenüberstellen und so sich selbst als dieses andere zu allem Seienden begreifen: Der Mensch hat das Vermögen, alles von sich und sich von allem, ja sogar sich selbst von sich selbst zu ‚distanzieren', alles und auch sich selbst zu objektivieren . . . Solche Freiheit ist identisch mit Geistigkeit. Diese Freiheit oder der Geist ist das ‚Licht', mit welchem der Mensch alles, auch sich selbst erleuchten kann",[13] meint Max Müller. Doch im immer neuen Scheitern zeigt sich, daß die Geschichtlichkeit des Menschen heilsbedürftig ist. Dies Heil ist freilich nicht von der innerweltlich-geschichtlichen Dynamik zu erwarten.

Diese kurzen Darlegungen zeigen schon, „wie kompliziert die Geschichtlichkeit des Menschen und ihre Aktualisierung in Geschichte ist." So findet es auch G. Ermecke in seiner Arbeit über die Kategorie der Geschichtlichkeit des Menschen.[14]

II. Die Geschichte der Moraltheologie beweist, wie notwendig eine „Geschichte der Moraltheologie" ist

Die Offenbarung (Hebr 1,1) und Christus selbst, der Grund und die Erfüllung der Offenbarung (Phil 2,6 f.; Hebr 2,14—18), wie auch die Kirche (Mt 16,18; 28,19 f.) haben ihre Geschichte. Ebenso hat das Dogma, das zwischen der Offenbarung und dem einzelnen Christen vermittelt, durch Christus und seinen Geist

---

11 R. Schaeffler, Zeit, philosophisch. In: LThK X, 1329
12 vgl. J. Cobb, Der Mensch im Prozeß. In: Concilium 8 (1972) 328—337.
13 Max Müller, Freiheit II. In: Herders Theologisches Taschenlexikon II, 317 f.
14 G. Ermecke, a. a. O. 126

in der Kirche selbst seine Geschichte (Apg 15,28 f.). Was hier in der Aussage der Offenbarung deutlich wird, ist in der Geschichte der Kirche als Geschehen festzustellen: Die einzelnen Offenbarungswahrheiten werden im Glauben der Gläubigen lebendig und als übernatürliche Geheimnisse in die Auseinandersetzung mit den rationalen Wahrheiten dieser Welt gestellt und werden so als übernatürliche Wirklichkeiten in den und für die natürlichen Kräfte des Menschen wirksam. Sie geraten dabei immer wieder in eine Krise, die nicht nur durch die schuldhafte Enge des Sünders, sondern ebenso durch die Endlichkeit des Geschöpfes bedingt ist. Diese Krise wird unter der Leitung des Lehramtes der Kirche bewältigt und gelöst in ihren Lehrentscheidungen. „Die Geschichte dieser Lehrentscheidungen ist nicht selbst, enthält aber eine Geschichte der Dogmen."[15] Die Dogmen haben also ihre Geschichte. Der Tatsache der Dogmenentwicklung aber liegt die Geschichtlichkeit des Menschen zugrunde.[16]

Wie nun die Dogmen der Kirche eine Geschichte haben, so hat auch die Lehre der Moraltheologie „ihre Geschichte, die von innen her durch die wechselnde Erkenntnislage ihrer Quellen und von außen her durch die je neuen Zeitprobleme bedingt ist."[17] Bedenkt man, daß Moraltheologie es gerade mit dem konkreten Menschen der jeweiligen Zeit zu tun hat, versteht man, wie sie wesentlich auf dessen Geschichtlichkeit bezogen ist. „. . . und zu dem Menschen redet eben die Geschichte", sagt Friedrich Schiller in seiner berühmt gewordenen Antrittsvorlesung „Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?" (1789). Nur hat man die Notwendigkeit geschichtlicher Studien zur ständigen Selbstprüfung in der Moraltheologie im Gegensatz zur Dogmatik erst in neuerer Zeit erkannt. Michael Müller ist hier als der Bahnbrecher zu nennen. Doch wurden bisher nur einige Einzeluntersuchungen zu diesem Bereich vorgelegt. Eine dieser Arbeiten erstellte Paul Hadrossek in seiner Dissertation über „Die Bedeutung des Systemgedankens für die Moraltheologie in Deutschland seit der Thomasrenaissance".[18] Eine zusammenfassende geschichtliche Übersicht wenigstens über die Moraltheologie des 20. Jahrhunderts bietet J. G. Ziegler in „Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert".[19] Die Moraltheologen müßten beherzigen, was er sagt: „Die Einsicht in die historisch begründete Relativität mancher ihrer Aufstellungen bewahrt vor deren ungerechtfertigter Verabsolutierung."[20] Darüber hinaus würde die Kenntnis der Geschichte auf dem Felde der Moraltheolo-

---

15 J. Auer, Dogmengeschichte. In: LThK III, 464 f.
16 vgl. K. Rahner, a. a. O. 69.
17 J. G. Ziegler, a. a. O.
18 In: Münchener Theologische Studien II. Systematische Abteilung, 2. Band (München 1950)
19 J. G. Ziegler, Die Moraltheologie. In: Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert III (hrsg. von H. Vorgrimmler und R. VanderGucht) (Freiburg 1970) 316—360.
20 J. G. Ziegler, Moraltheologie, Geschichte d. M. In: LThK VII, 618.

gie „eine unbewußte Wiederbelebung längst überwundener Irrtümer" verhindern.[21]

Nicht erst nach dem Zweiten Weltkrieg hat es eine Krise der Moraltheologie gegeben, wie man nach dem Wort J. Leclercqs meinen könnte. Schon im ausgehenden 18. Jahrhundert wollte Herculan Oberrauch bei seinen Schülern einen kritischen Geist wecken. Er empfahl ihnen, nachzudenken und zu urteilen. Eine gesunde Kritik dränge sich um so mehr auf, sagte er, als manche Prinzipien der Moral nur durch die Gewohnheit beglaubigt seien, deren Autorität sich weder auf die Schrift, noch auf die Tradition, noch auf die Vernunft stützen könnten. Er vertrat die geradezu modern klingende Auffassung, daß die Kirche durch ihre Definitionen die Glaubenssätze und Methoden nicht unbeweglich machen wolle. Sie lasse den Theologen ganze Freiheit bei diesbezüglichen Unternehmungen.[22]

Proteste gegen die kanonistisch-kasuistisch ausgerichtete Grundstruktur der damaligen Moraltheologie erhoben zu Beginn des 19. Jahrhunderts J. M. Sailer und J. B. Hirscher.[23] Um die Wende zum 20. Jahrhundert wurde immer dringlicher die Forderung nach einer „Neuen Moral" erhoben. „Kritik an der Moraltheologie führte zur Krise der Moraltheologie."[24] Doch Krise muß — wie gesagt — nicht unbedingt ein Übel sein, und Kritik kann aufbauen helfen. Vor allem gegen die Verrechtlichung der Moral wehrte man sich in der neuesten Zeit. „Moralität statt Legalität" lautete die Losung. Die Proteste gegen die Prädominanz des Kirchenrechtes in der Moralauffassung und Moraldarbietung erreichten im Oktober 1964 in der Konzilsaula eine gewisse Brisanz. Der indische Bischof La Ravoire rief: „Christus war kein Jurist." Patriarch Maximos Saigh forderte eine Revision der Moraltheologie durch eine Kommission, „damit die Kirche nicht mehr wie ein Löschhorn, sondern als der Leuchtturm der Wahrheit und des Lichtes allen Menschen in der Welt erscheint."[25]

Wenn man in Rechnung stellt, daß sich die Moraltheologie als eigenständige theologische Disziplin endgültig erst zu Beginn des 17. Jahrhunderts entwickelt hat[26], dann muß man sagen, daß es wirklich in ihrem Bereich sehr lebhaft, manchmal geradezu stürmisch zugeht.

---

21 M. Müller, Paradiesesehe, 7
22 H. Oberrauch, Institutiones iustitiae christianae sei theologia moralis I, Praefatio; ders., Dissertatio II, p. 38, nr. 41, beides Innsbruck 1774.
23 J. G. Ziegler, Die Moraltheologie. In: Bilanz III, 316.
24 J. G. Ziegler, a. a. O.
25 J. G. Ziegler, a. a. O. 332.
26 J. Theiner, Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin. (Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie (hrsg. von M. Müller) Bd. 17 (Regensburg 1970) 355 ff.

III. Die Geschichtlichkeit mancher moraltheologischer Positionen läßt deren Revision angezeigt erscheinen

Der Vorwurf richtete sich gegen einige ganz bestimmte Positionen, welche die Moraltheologie im Laufe ihrer Geschichte bezogen hatte. Ein Kriterium der Wahrheit darf freilich nicht sein, ob Antworten der Moraltheologie heute noch „ankommen“ oder nicht; darauf weist mit Recht G. Ermecke hin.[27] Doch mögen einige Beispiele beweisen, daß es durchaus berechtigt und auch möglich ist, den Standpunkt zu überprüfen und entsprechende Konsequenzen zu ziehen, ohne daß dabei der wesentliche Kern der Sittlichkeitslehre angetastet wird. Weil eben nur Zeitbedingtes abgestreift wird, wird vielmehr das Wesen christusförmiger Sittlichkeit klarer aufgewiesen.

Mit vollem Recht wurde, wie es scheint, die Verrechtlichung der Moraltheologie kritisiert. Ist es doch bezeichnend, daß die meisten der älteren Moralisten von Haus aus Kanonisten waren. Auch das Dekalogschema leistet der Auffassung von Sittlichkeit als Gesetzlichkeit Vorschub.[28] Einseitig wurde immer auf die Verpflichtung hingewiesen, nicht aber auf die Befähigung und Beauftragung zu christusförmiger Sittlichkeit. Wenn die Moraltheologie nicht der Eigenart des dem Menschen gegebenen natürlichen und übernatürlichen Gesetzes gerecht wird, spricht B. Häring von einer ‚Gesetzesethik‘.[29] „Sie erweist sich als solche, wenn sie den personalen Dialog mit dem Gesetzgeber, den Primat der Gnade vor Forderung und Leistung, die Begründung der Sittlichkeit im Sein und die Verinnerlichung in der Gesinnung oder den Reichtum des Sittlichen über das formulierte allgemeine Gesetz hinaus verkennt.“[30] Hierdurch wird der Mensch zum reinen Legalismus geführt und nicht zu echtem sittlichem Handeln. Noch in die Vorarbeiten zum Zweiten Vatikanischen Konzil hat solche Verkennung der doch auch pastoralen Aufgabe der Moraltheologie hineingewirkt.[31] Allerdings lehnte die Konzilsmehrheit das vorgelegte Arbeitspapier ab. Ein neues Schema „De ordine morali“ wurde jedoch nicht mehr erstellt. Dafür wurde in anderen Konzilsdokumenten, vor allem in der pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes“ ein neuer „Ausdruck für die Forderungen des Glaubens gefunden im Zusammenhang mit der Hl. Schrift, mit dem Dogma, mit dem Leben der Kirche, kurz: durch Wiederaufnahme all der Bezugspunkte, von denen die Vorkämpfer einer moraltheologischen Erneuerung kaum zu träu-

---

27 G. Ermecke, Christlichkeit und Geschichtlichkeit der Moraltheologie. In: Catholica 26 (1972) 195.

28 J. Theiner, a. a. O. 298.

29 B. Häring, Gesetzesethik. In: LThK IV, 826.

30 J. Theiner, a. a. O. 298 f.

31 vgl. Ph. Delhaye, a. a. O. 344.

men gewagt haben."[32] Das Evangelium wird bezeichnet als „die Quelle jeglicher Heilswahrheit und Sittenlehre."[33] Damit wird die Moraltheologie auf die Zusammenarbeit mit Dogmatik und Exegese verwiesen.

Ein besonderer Stein des Anstoßes war die Kasuistik. Sie hat ihre weit zurückreichende Geschichte,[34] und begann nicht erst mit dem Auftreten der Jesuiten. Derartiges findet sich schon bei den älteren Orden. Als exemplifizierende Kasuistik gibt es sie seit der Hl. Schrift. „Die Dominikaner beschäftigten sich von Anfang an mit kasuistischen Fragen. Raymund von Peñaforte führte den Ausdruck ‚casus' aus dem Rechtsbereich in die Moraltheologie ein."[35] Dorthin paßt eigentlich Kasuistik eher. Die alte englische juristische Praxis des „Case law" weist deutlich darauf hin. In der Moraltheologie erhielt sie durch die Bestimmungen des Konzils von Trient, die Sünden nach Art, Zahl und Umständen zu beichten[36], einen enormen Aufschwung. Es ist eigentlich ein unmögliches Unterfangen, gleichsam mit Waage und Zollstock die Sünde „more geometrico" taxieren zu wollen. Aber gerade hier wird wieder die Zeitverflechtung der Moraltheologie deutlich. Bei einer Zeit, der man sowieso schon eine mathematische Vorliebe nachgesagt hat, muß man sich nicht wundern, ein gewisses rechnerisches Gebaren auch im sittlichen Bereich zu finden. J. Caramuel von Lobkowitz behauptet in einer Schrift, die er „Mathesis audax" betitelte, daß sich alle theologischen Quaestionen, insonderheit jene „De gratia et libero arbitrio", mit ausschließlicher Zuhilfenahme von Lineal und Zirkel lösen und beantworten ließen.[37] Dementsprechend war man natürlich in einer kasuistischen Moraltheologie bestrebt, überall die Quantität zu messen.

Welch absonderliche Blüten das treiben konnte, zeigt die Geschichte der Moraltheologie. Man suchte nach Meßwerten beispielsweise für die Geringfügigkeit einer Sache. Navarrus war der Meinung, was weniger als ein Viertel vom Ganzen ausmache, sei keine schwere Materie. Er würde auch keinen verurteilen, sagte er, der die Mitte zwischen dem Viertel und der Hälfte einhält. Nach Caramuel ist der ungeschmälerte Teil vom Ganzen noch schwere Materie. Nur der Teil vom Teil sei geringfügig. Das Totum morale habe aber acht Teile, denn die Philosophen lehrten, daß die Wärme aus acht Graden bestehe. Daraus leitet Caramuel ab, „wer einen kleineren Teil ausläßt als das Achtel vom Ganzen, läßt keinen Teil der gebotenen Sache aus, sondern nur einen Teil vom Teil." Nach

---

32 Ph. Delhaye, a. a. O.

33 Vaticanum II, Dogm. Konstitution „Dei verbum", nr. 7.

34 vgl. F. Böckle, Kasuistik. In: LThK VI, 18 ff; J. G. Ziegler, Moraltheologie, Geschichte d. Mth. In: LThK VII, 621 f; J. Theiner, a. a. O., 342.

35 J. Theiner, a. a. O.

36 DS 1707

37 vgl. K. Kleber, De parvitate materiae in sexto (Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie (hrsg. v. M. Müller) Bd. 18 (Regensburg 1971) 89.

Thomas Sanchez gab es Theologen, die den dritten Teil noch für eine beträchtliche Menge hielten und was darunter lag, als geringfügig bezeichneten. Gegen eine solche Simplifikation erhob er dann starke Bedenken.[38] Namhafte Moraltheologen beteiligten sich an diesen mathematischen Spielereien. Mag das für einen Bereich wie den Diebstahl einer Sache noch hingenommen werden, so wird es aber doch geradezu lächerlich beispielsweise in der Sexualmoral. Caramuel stellte dort entsprechend seiner gewählten Meßeinheit fest, daß eine Begierde, die ums Achtfache gesteigert ausreichen würde, eine Pollution hervorzurufen, gewichtig und deshalb schwer sündhaft sei. Wenn sie aber geringer sei, handle es sich um ein läßliches Vergehen.[39] Um ein Urteil zu fällen, brauchte es Spezialisten. Das waren die „Kasisten".

Wer so Moraltheologie betreibt, hat entweder Angst vor der freien Gewissensentscheidung des Menschen oder er mißachtet sie. Gegen eine solche, freilich zeitbedingte Morallehre betont F. X. Linsenmann, einer der Vorkämpfer für die Erneuerung der Moraltheologie am Ende des vorigen Jahrhunderts, „die gottgebundene christliche Freiheit aus paulinischem Geist."[40] Er meint: „Es muß im großen und ganzen dem gemeinen Mann auf Grund seiner gewöhnlichen religiösen Bildung und Lebenserfahrung möglich sein, das Gute vom Bösen, die christliche Sitte vom unchristlichen Tun zu unterscheiden. Es ist sicherlich kein normaler Stand christlicher Bildung und Erziehung, wenn es im gemeinen Leben gar so viele ‚Gewissensfälle' gibt, die erst im Beichtstuhl, also regelmäßig nachdem die Sünde schon begangen worden ist, ihre Lösung durch den Beichtvater finden müssen."[41] Dementsprechend hat das Zweite Vatikanische Konzil formuliert: „Dem Stande dieses messianischen Volkes eignet die Würde und Freiheit der Kinder Gottes, in deren Herzen der Heilige Geist wie in einem Tempel wohnt. Sein Gesetz ist das neue Gebot (Jo 13,34), zu lieben, wie Christus geliebt hat."[42]

Katholische Moraltheologie, heißt es weiterhin, sei weitgehend blutleere Moral. Ihre Vertreter verstünden nichts vom wirklichen Leben der Menschen. Da sie weitgehend von Zölibatären gelehrt würde, mangle ihr der konkrete Bezug zu weiten Bereichen der Situation von Ehe und Familie. Gerade in der Sexualmoral sei eine unleugbare Androzentrik zu spüren.

Das sind keineswegs nur Vorurteile. In der Tat galt etwa die Frau zu des hl. Thomas Zeiten als ein mißlungener Mann.[43] Die Gleichstellung von Mensch

---

38 K. Kleber, a. a. O. 77.
39 K. Kleber, a. a. O. 238.
40 F. X. Linsenmann, Lehrbuch der Moraltheologie (Freiburg 1878) 159.
41 F. X. Linsenmann, Untersuchungen über die Lehre von Gesetz und Freiheit. In: ThQ 53 (1872) 242.
42 Dogmatische Konstitution „Lumen gentium", nr. 9.
43 Thomas, S. Th. I, 92, 1, obj. 1.

und Mann findet sich genauso bei dem Aquinaten wie bei anderen Autoren.[44] Artikuliert wurden solche Stellungnahmen nicht zuletzt im Zusammenhang mit der Frage einer verantworteten Elternschaft. In der Tat wird hier deutlich, wie sehr die Moraltheologie bezogen ist auf die Anthropologie, insofern sie den Menschen in seiner augenblicklichen Verfassung darstellt. Aber auch von den Untersuchungen anderer Wissenschaften, wie z. B. Psychologie, Embryologie, Gerontologie, Soziologie, soweit sie sich mit dem Menschen befassen, ist die Moraltheologie abhängig. Wie sollte sie sich beispielsweise in der Geschlechtsmoral anders verhalten, wenn die Autorität des berühmten Leibarztes Kaiser Marc Aurels, Galenos, die Medizin bis weit hinein in die Neuzeit übermächtig bestimmte? Der Medizinhistoriker P. Diepgen schreibt: „Seine, sc. Galenos, oder besser gesagt, die zeitgenössischen, von ihm übernommenen und vertretenen Irrtümer blieben gerade auf diesem Gebiet (nämlich dem des Geschlechtlichen) von verhängnisvoller Autorität, so, um nur ein Beispiel zu nennen, die Überzeugung, daß die Unterdrückung des Geschlechtstriebes durch Zersetzung der retinierten Exkrete bei Männern und erst recht bei Frauen zu schweren, ja lebensgefährlichen Krankheiten führen könnte, wodurch Coitus und Onanie für viele Jahrhunderte zur akkreditierten Therapie gemacht wurden."[45] Man konnte daran einfach nicht vorbeigehen. So habe entsprechend Antonin von Florenz vom Arzt verlangt, dem Patienten die Krankheitsursache zu verheimlichen, die im Ausfall des Sexualverkehrs und im Zurückbleiben der beim Koitus zu entleerenden Säfte bestehe.[46] Hier hätte sich der Moraltheologe einmal besser nicht vom Mediziner beeindrucken lassen. Gerade darin wird die geschichtliche Abhängigkeit der Moraltheologie manifest, aber auch ihre notwendige Distanz gegenüber den jeweiligen zeitgenössischen Aufstellungen.

Ein Zusammenspiel zwischen der Moraltheologie und anderen Humanwissenschaften wird Schaden vermeiden helfen. Der interdisziplinäre Austausch, wie er im Mittelalter bis in das vorige Jahrhundert hinein gepflegt wurde, muß wieder forciert werden. Zweifellos unterstützt dies das 2. Vaticanum, wenn es etwa im Falle der Frage der Familienplanung sagt: „Die Fachleute in den Wissenschaften, besonders in Biologie, Medizin, Sozialwissenschaften und Psychologie, können dem Wohl von Ehe und Familie und dem Frieden des Gewissens sehr dienen, wenn sie durch ihre gemeinsame wissenschaftliche Arbeit die Voraussetzungen für eine sittlich einwandfreie Geburtenregelung genauer zu klären suchen."[47] An anderer Stelle wird ausgeführt: „Die Kirche hütet das bei ihr hinterlegte Wort Gottes, aus dem die Grundsätze der religiösen und sittlichen

---

44 vgl. K. Kleber, a. a. O. 87.
45 P. Diepgen, Geschichte der Medizin I, 131.
46 Nach P. Diepgen, Die Theologie und der ärztliche Stand im Mittelalter (Berlin 1922) 57.
47 Gaudium et Spes, nr. 52.

Ordnung gewonnen werden, wenn sie auch nicht immer zu allen einzelnen Fragen eine fertige Antwort bereit hat; und so ist es ihr Wunsch, das Licht der Offenbarung mit der Sachkenntnis aller Menschen in Verbindung zu bringen, damit der Weg, den die Menschheit neuerdings nimmt, erhellt werde."[48]

Wirklich wichtig wäre von hier aus gesehen, daß die Moraltheologie die ihr eigene Beharrungstendenz aufgibt, überkommene ethische Aufstellungen bis ins konkrete Detail einfach weiter zu tradieren. Mit ihrer außerordentlichen Zähigkeit hat sie an physiologischen oder soziologischen Vorstellungen festgehalten, als diese schon längst von den ihnen eigenen Wissenschaftszweigen aufgegeben worden waren. Spätere naturwissenschaftliche Entdeckungen und Korrekturen wurden lange Zeit einfach nicht zur Kenntnis genommen und damit die eigene Aussage in den Augen vieler unglaubwürdig gemacht. Innere Kämpfe erschweren zudem für den Außenstehenden das Urteil. Es gibt schon notvolle Problematik für die Moraltheologen. Wie „das Wissen um die Verpflichtung, die vox evangelii zu jeder Zeit verkünden zu müssen, und die berechtigte Überzeugung, die Einzigartigkeit der je neuen Gegenwart als vox Dei deuten zu dürfen, in Einklang zu bringen."[49] So wollte Bartholomäus von Medina mit seinem Satz von der Erlaubtheit eines Aktes auf Grund einer probablen Meinung „in einer Zeit, in der die bestehenden Traditionen und Lebensformen nicht mehr unreflektiert übernommen werden konnten, einen neuen Bereich echter sittlicher Entscheidungsfreiheit öffnen."[50] Daß es einer jahrhundertelangen Auseinandersetzung bedurfte, bis man sich zur Anerkennung dieser Freiheit des mündigen Christenmenschen durchgerungen hatte, ist kein Ruhmesblatt in der Geschichte der Moraltheologie. Ebensowenig das Beispiel von der Parvitas materiae in sexto! Nachweislich hat hier ein Autor vom anderen durch Jahrhunderte hindurch unkontrolliert abgeschrieben. Dabei scheute man sich nicht einmal in einer Art Wunschdenken durch eine „pia fraus" auch päpstliche Verlautbarungen zugunsten einer These zu erdichten.[51] Eine kräftige Krise der Moraltheologie käme hier einer gesunden Wachstumskrise gleich! „Solche Krisen sind im geschichtlich verfaßten menschlichen Leben ganz allgemein in allen Bereichen immer wieder nicht bloß möglich, sondern auch nötig."[52]

Die angeführten Grundtypen mögen als Beleg für die Möglichkeit einer Revision der bezogenen geschichtlich bedingten Positionen der Moraltheologie genügen. Konkrete Einzelbeispiele für ihren ebenso geschichtlich bedingten Wandel gibt es im Laufe der Geschichte der Moraltheologie mehr als genug.[53] Vom Grundsätz-

48 Gaudium et Spes, nr. 53.
49 H. Klomps, a. a. O., nr. 10.
50 H. Klomps, a. a. O. 9.
51 K. Kleber, a. a. O. 211.
52 G. Ermecke, Christlichkeit und Geschichtlichkeit, 200.
53 Das ist zu G. Ermeckes Hinweis zu sagen, in: Die Kategorie der Geschichtlichkeit, 11.

lichen her wäre auf das Hin und Her philosophischer Ethik und theologischer Glaubenslehre zu verweisen. Keineswegs nur im Fall der Zinsmoral und der Sexualethik hat sie ihre Meinung revidiert. Man denke vielmehr auch an ihre Stellung zur Einrichtung der Inquisition[54], des Krieges und Kriegsdienstes. Um beim Letztgenannten zu bleiben: Die wissenschaftliche Fortentwicklung der Waffen lassen Schrecken und Verwerflichkeit des Krieges ins Unermeßliche wachsen. „All das zwingt uns", sagen die Konzilsväter des 2. Vaticanums, „die Frage des Krieges mit einer ganz neuen inneren Einstellung zu überprüfen."[55] Im medizinischen Bereich akzeptiert die Moraltheologie heute die Notwendigkeit gewisser Untersuchungen, die sie früher abgelehnt hat. Die Frage nach der sittlichen Erlaubtheit von Transplantationen ist jetzt positiv entschieden.[56] Aus der Sozialtheologie könnte man auf die jeweilige gewandelte Wertung politischer Systeme in den verschiedenen geschichtlichen Zeitabschnitten und auf die gewerkschaftlichen Zusammenschlüsse hinweisen. Hier könnten als Marksteine der Entwicklung die päpstlichen Sozialenzykliken stehen. Neben die Sorge um das Bewahren tritt gerade auch in diesen Lehrschreiben der Päpste diejenige aktiver Mitgestaltung der Welt. Man denke nur daran, daß hinter das Prinzip des naturrechtlich begründeten Privateigentums, dessen ordnende Funktion von den Päpsten Leo XIII. bis Pius XII. betont worden war, zumindest in seiner umfassenden Gültigkeit selbst Lehrschreiben wie etwa die Enzyklika „Populorum progressio" Pauls VI. Fragezeichen setzten, ganz zu schweigen von persönlich engagierten Stellungnahmen von Kirchenmännern gegen bestehende politisch-soziale Ordnungen, die als ungerecht und damit unchristlich empfunden werden.[57] Unter dem stetigen Anspruch nach der Verwirklichung größtmöglicher Menschlichkeit können sich bestehende Ordnungen als ungenügend erweisen. „Trotz früherer Effizienz und entsprechender ethischer Berechtigung können sie im Verlauf der Zeit zu Scheinordnungen degenerieren, die bloß noch nationale oder klassenmäßige Interessen im Sinn eines kollektiven Egoismus beschützen. Ein typisches Beispiel für eine solche Degeneration dürfte die Entwicklung des Adels vom dienstleistenden Feudalwesen zur bloßen Privilegierung von Höflingen dardarstellen."[58]

Jedenfalls zeigen die genannten Beispiele, daß die Moraltheologie gar nicht so erschreckend statisch ist, wie sie manchmal erscheint. Es steht zu hoffen, daß die ihr innewohnende Dynamik auch in unseren Tagen geistgewirkt bleibt.

---

54 vgl. Vaticanum II, Erklärung „Dignitatis humanae", nr. 10.
55 Gaudium et spes, nr. 80.
56 vgl. K. Hörmann, Organübertragung. In: Lexikon der christlichen Moral (Innsbruck — Wien — München 1969), 935—938.
57 F. Furger, Umbruch in Ethik und Christentum. In: Neue Zürcher Zeitung Nr. 351 (30. Juli 1972), 33.
58 F. Furger, a. a. O.

Nach einer längeren theologischen Entwicklung setzte sich im 2. Vatikanischen Konzil die Sicht der Kirche als „Volk Gottes" durch. Die Christenheit ist sich wieder ihrer Weltverantwortung bewußt geworden.[59] Das mittelalterliche Selbstverständnis von einer „societas perfecta" hat sie aufgegeben. Sie wollte keineswegs mehr als erratischer Block viel bewundert, aber wenig wirksam und fremd in der Landschaft der modernen Welt stehen. Daß sie sich damit in die geschichtlichen Zusammenhänge hineingestellt sieht, versteht sich von selbst; daß sich hieraus Konsequenzen ergeben nicht minder. „Im Gegensatz zu früheren Epochen wird ein Christentum, das von neuem gelernt hat, den Menschen dynamisch geschichtlich zu verstehen und damit auch den menschlich diesseitigen Fortschritt als Wert zu fördern, sich nicht mehr unbedingt strukturerhaltend, sondern eher — wie übrigens auch schon in früheren Epochen, etwa des Hochmittelalters oder der Renaissance — strukturverändernd auswirken."[60]

Als Volk Gottes ist die Kirche „noch auf dem Weg und schließt so von ihrem Grundverständnis her Vertiefung als wesentliches Element ein."[61] Die Theologie hat sich in einem neuen Realismus diesen Erkenntnissen geöffnet. „Eine Lehramtstheologie," sagt J. Ratzinger, „die aus Furcht vor dem Risiko der historischen Wahrheit oder vor dem Risiko der Wirklichkeit entstünde, wäre eben eine Theologie der Furcht, eine Theologie des Kleinglaubens vom Ansatz her und im letzten ein Ausweichen vor der Größe der Wahrheit."[62] Falsch wäre allerdings nun auch eine generalisierende Polemik gegenüber der Vergangenheit, die ohne ausreichende Begründung anderer gegenwärtiger Normforderungen vorgetragen würde. Derlei nennt G. Ermecke „Entrüstungstheologie".[63] „Will man daher den völligen Zerfall der Moralpraxis und der Moraltheologie vermeiden, muß man in allem geschichtlichen Wandel der menschlichen und christlichen Erscheinungswirklichkeit sowohl theologisch als auch philosophisch den nicht nur formalen, sondern auch inhaltlich in seinen Grundlagen klar bestimmten unwandelbaren Kern des Mensch- und Christseins herausarbeiten und festhalten. Hier muß das Erbe der Vorzeit, befreit von Zeitbedingtheit, eingebaut werden in unser heutiges Denken. Vor allem aber muß die spekulativ-mystische Sicht des Menschen in seinem neuen Sein und Tun in Christus wieder mehr beachtet werden, weil katholische Moral in Praxis und Theorie vom esse und agere in Christo allein richtig verstanden werden kann."[64] Freilich „ohne die tiefere Grundlage des Wandelbaren als Erscheinungswirklichkeit des Unwandelbaren genügend herauszuarbeiten, bleibt geschichtliches Moralverständnis oberflächlich

---

59 vgl. J. Ratzinger, Das neue Volk Gottes (Düsseldorf 1969)
60 F. Furger, a. a. O.
61 vgl. Lumen gentium, nr. 9; Dei verbun, nr. 8.
62 J. Ratzinger, a. a. O., 288.
63 G. Ermecke, a. a. O., 209.
64 G. Ermecke, a. a. O., 207.

und unkritisch."[65] Man darf bei aller Bereitschaft zum Fortschritt nicht das Wort des Thomas von Aquin vergessen: „Man muß die Ansichten der Alten, wie immer sie seien, aufnehmen; das hat einen doppelten Nutzen: 1. Weil wir das, was sie Gutes sagten zu unserer Stütze nehmen; 2. weil wir das, was sie schlecht darlegten, vermeiden."[66] Es gilt eben wie für den neutestamentlichen klugen Hausvater für die Moraltheologie die Nova et Vetera zu schätzen.

Den tiefgehenden Wandel der Situation stellt das 2. Vatikanische Konzil in Rechnung. „Die heute zu beobachtende Unruhe und der Wandel der Lebensbedingungen hängen mit einem umfassenden Wandel der Wirklichkeit zusammen!", sagt die Konstitution über die Kirche in der Welt von heute. „Die Menschheit vollziehe einen Übergang von einem mehr statischen Verständnis der Ordnung der Gesamtwirklichkeit zu einem mehr dynamischen und evolutiven Verständnis. Die Folge davon ist eine neue, denkbar große Komplexheit der Probleme, die wiederum nach neuen Analysen und Synthesen ruft."[67] Bei der Lösung der notvollen Probleme sollen „die lichtvollen Prinzipien, die von Christus herkommen, verdeutlicht werden."[68] Aber das Konzil beruft sich selbst bei seiner Beurteilung der Lage auch auf das „Licht der menschlichen Erfahrung".[69] Und in der Tat ist vielleicht noch nie in der Geschichte so deutlich hervorgetreten, daß der homo viator experimentiert, daß er ausprobiert, welcher Weg der gangbarere sei. Das paßt durchaus zum Schöpfungsauftrag Gottes an ihn, der die herrliche Freiheit sowie das Offensein für die Vollendung herausstellt, die letztlich nur Gott schenken kann.

Moral in der Krise? Das Studium der Geschichte der Moraltheologie erweist sich als hilfreich. Denn es läßt die Zeitbedingtheit mancher Motivierung für den Besorgten deutlich werden. Geschichte der Moraltheologie erscheint aber auch notwendig, weil sie manchen unbekümmerten Jakobiner auf den Kerngehalt christlicher Sittlichkeit hinweist. Die Geschichte der Moraltheologie sollte alle bescheidener machen. Alle Menschen haben letztlich nur dem Herrn der Geschichte zu dienen.

---

65 G. Ermecke, a. a. O., 209. — vgl. J. G. Ziegler, Die Problematik sittlicher Normen in der pluralistischen Gesellschaft. In: Hörmann und K. Weiler, Zusammenarbeit von Christen und Atheisten (Wien 1970), 52: „Es wäre möglich, eine Vielzahl allgemein gültiger, aber variabler relativer sittlicher Modelle vorzulegen, um sie um einen festen Kern zu gruppieren. Es kann aber auch die Absolutheit einiger weniger grundsätzlicher sittlicher Prinzipien betont werden, in deren Rahmen sich das sittliche Handeln existenziell zu aktivieren hat. Beide Methoden sind legitim."

66 Thomas v. Aquin, De anima 1,21 nach Müller, Paradiesesehe, 7.

67 Gaudium et spes, nr. 5.

68 Gaudium et spes, nr. 46.

69 Gaudium et spes, a. a. O.

Rainer Rudolf

Die Bibliothek des Preßburger Stadtschreibers Liebhard Eghenvelder

Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des deutschen Südostens

I

Liebhard Eghenvelder[1] († 1455/1457) dürfte aus dem bayerischen Eggenfelden stammen. Er studierte nach eigenen Angaben an der Wiener Universität, wo er die Würde eines „halben Meisters", d. h. eines Baccalaureus der freien Künste erwarb. Während MASCHEK ihn noch mit dem *Leonhardus de Ekkenueld pauper* identifizierte, der unter den Rhenanen im Wintersemester 1419/20 in der Hauptmatrikel aufscheint und nach den Akten der Artistischen Fakultät am 11. Juni 1423 Baccalaureus wurde,[2] wies nun UIBLEIN überzeugend nach, daß es sich bei unserem Eghenvelder um jenen *Liebhardus de Ekkenfeld* handelt, der am 3. Jänner 1429 diesen akademischen Grad erlangte (Univ. acta art. II, fol. 94v)[3].

Die nächsten Nachrichten weisen ihn als Schulmeister in Hainburg aus, wo er zur Familie der Rukkendorfer, einem bekannten österrreichischen Adelsgeschlecht, in Beziehung trat[4]. Nach dem Tode Jörg Rukkendorfers im Jahre 1435

---

1 Zu seinem Leben siehe B. v. PUKÁNSZKY, Geschichte des deutschen Schrifttums in Ungarn, Bd. I., Deutschtum im Ausland, Heft 34—36, Münster, 1931, S. 73 f.; B. v. PUKÁNSZKY, Eghenvelder Liebhard, in: Verfasserlexikon (= VL) I (1933), Sp. 511 f.; Fr. MASCHEK, Die Handschriftensammlung des Stadtschreibers L. E., in: Unsere Heimat, Monatsbl. d. Ver. f. Landeskunde v. Niederösterreich und Wien 24 (1953), S. 93 bis 97 (= MASCHEK); G. EIS — R. RUDOLF, Altdeutsches Schrifttum im Nordkarpatenraum, München 1960, S. 16—18 u. ö. (= EIS — RUDOLF)

2 MASCHEK, S. 94.

3 P. UIBLEIN, Mittelalterliche Bibliothekskataloge Österreichs, Nachtrag zu Band I, Niederösterreich (1969), S. 11, Anm. 8; für diesen und andere Hinweise geschichtlicher Art danke ich Herrn Oberassistenten Dr. P. UIBLEIN herzlichst.

4 Über seinen Bildungsgang und sein Leben geben Notizen Auskunft, die in den von ihm geschriebenen Handschriften eingetragen sind, so in CPV (Handschrift der Österr. Nationalbibliothek) Ser. n. 3344, fol. 100rb: „. . .*und ist geschribn worden ze Haimburg von einem halben maister der hohen schuel zu wyenn, der die zeit Schulmaister der benannt stadt ist gewesen und ist genantt Liebhardus von Egkenvelden jn dem jar do man zalt nach Christi gepurd verczehenhundert jar vnd in dem ains vnd dreissigisten jar an sand lucia tag der heylign junkfrauen ic*"; und im Cod. 11 (Klosterneuburg 486), fol. 23rb lesen wir: „*Finitus est iste tractatus de corpore Christi per Liebhart Egkenueld arcium Baccalarium in domo Rukkendorfer feria quarta post Jacobum, compilatus quondam a reverendo Magistro Nicolao Dinkelspühl. Anno domini etc. tricesimo secundo*"; fol. 81rb: „*Scripta per me Liebhardum arcium Baccalarium de Egkenueld in Haimburga, rescripta in domo domini de Rukkendorf, Anno tricesimo secundo feria tercia ante Augustinum*". Geschichtlich interessant ist auch der Vermerk auf fol. 162vb: „*Illis temporibus fuit Cesar in Pusanio* (= Posonio, Preßburg) *cum multis exercitibus, comitibus, principibus et ambasiatores concilii Basiliensis Anno etc. millesimo cccc° xxxvto*".

verlieren wir die Spuren Eghenvelders für einige Jahre, bis wir ihn 1442 als Stadtschreiber im Dienste des Preßburger Magistrats finden.[5] In dieser Eigenschaft begab er sich 1447 nach Ofen zu Johann Hunyadi. Aus dieser Zeit stammt der Cod. 18 seiner Bibliothek, in dem er am Schluß der einzelnen Abschnitte Notizen aus den Jahren 1451/53 eintrug. Sie erzählen teils Selbsterlebtes, teils Ereignisse aus dem Kampfe zwischen Hunyadi und Jiskra, sowie vom Einzug des Königs Ladislaus Posthumus in Preßburg, wo er von den Ständen mit glänzenden Festlichkeiten empfangen wurde. Die Aufzeichnungen enden mit einem Begrüßungslied in deutscher Sprache, das von den Wienern, und, wie es scheint, auch von den Preßburgern beim Empfang des Königs gesungen wurde.

Eghenvelders Todesjahr ist nicht genau feststellbar; es fällt zwischen 1455, dem Abfassungsjahr seines Testaments[6], und 1457, da im Dezember dieses Jahres bereits sein Nachfolger, Rupert Alram, im Dienste der Stadt urkundete. Aus seinem Testament geht hervor, daß er ein sehr vermögender Mann war. Uns interessiert hier besonders das Verzeichnis der Bücher und sein Vermächtnis, wem er sie hinterläßt, die von ORTVAY herausgegeben und nur sehr unzureichend kommentiert wurden. Sie erweisen Eghenvelder als Mann von Bildung, der mit den geistigen Strömungen im süddeutschen Raum und besonders an der Wiener Universität sehr vertraut war, und läßt interessante Einblicke in seinen Studien- und Bildungsgang zu. Einen Teil hat er selbst geschrieben, was im Verzeichnis vermerkt wird. Bisher ist es erst gelungen drei Handschriften wiederzuentdecken und zu identifizieren; es sind dies die Codd. 11, 18 und die im Testament nicht erwähnte HS. CPV Ser. n. 3344.

II

Die nun folgende Aufstellung hält sich nicht an die Reihenfolge bei ORTVAY, sondern versucht, die Handschriften nach Sachgebieten zu ordnen. Da die Möglichkeit einer Kontrolle an Hand des Originaltestamentes fehlt, wird der Text in der bei ORTVAY dargebotenen Gestalt nachgedruckt, nur die Zeichensetzung wurde modernisiert.

Nach Aussage des Testamentes besaß Eghenvelder ein vollständiges Exemplar der HL. Schrift, das er selbst geschrieben hat:

Codex 1: *„It. Ain puech der wibel novum Testamentum vnd dabej libri Machabeorum, vnd ist in ain Rat Semische vel gepunden“*[7].

---

5 TH. ORTVAY, Geschichte der Stadt Preßburg III (1894), S. 479 (= ORTVAY).

6 Eghenvelders Testament finden wir bei ORTVAY II/4 (1903), S. 148, 149, 151, 176, 203, 204, 429, 496, 525; Das Verzeichnis der Bücher gesondert S. 356—362.

7 ORTVAY II/4, S. 356, Anm. 3

Codex 2: „*It. mer ein puech der wibel der V. pücher Moysi vnd dabey Baruch des propheten, vnd ist in ain plabs Semisch vel in preter gebunden vnd beslagen*"[8].

Codex 3: „*It. mer ain puech der propheten aller, ysaye, Jeremie etc. vnd ist in ain plab vel gepunden vnd in pres*"[9].

Codex 4: „*It. mer ettlich Serteren* (Sexternen?) *auch der wibel vngepundten, hintz auf dy pücher der kunig, und also wer dy wibel gantz, als meiner hantgeschrifft*"[10]. Den ersten Band vermachte er der Pfarrkirche zu Hainburg: „*It. nouum Testamentum ewangeliorum vn'd epistolarum schaff ich gein hanburg zu Sannd Mertten kirchen*"[11].

Die folgende Gruppe der theologischen Handschriften umfaßt homiletische, dogmatische und katechetische Werke, vornehmlich der Wiener Schule. Vor allem erwähnen wir hier vier Predigthandschriften, die nicht in der Bücherliste, sondern im Vermächtnisteil des Testamentes aufscheinen, da sie schon zu Eghenvelders Lebzeiten im Pfarrhof der Preßburger Domkirche waren. Über ihren Inhalt läßt sich nichts Näheres aussagen.

Codex 5—8: „*It. jn dem pharrhoff zu Sannd Mertten haben sy vyer predig püher, dy schaff ich darein albeg darynn zubeleiben, damit dye prediger dar jnn studieren, vnd ob got vber mich gepeut, das sy mich dann vnd mein hawsfrawn schreiben in das toten puech*"[12].

Unter den Predigten nehmen die Werke des berühmten Wiener Professors Nikolaus von Dinkelsbühl einen breiten Raum ein:

Codex 9: „*It. ain Rots puech Maister Niclas dinküspuchel predig in ain losch gepunden, vnd sein darjnn verschriben decalogus, decem precepta, octo beatitudines, vber den pater noster vnd vber den süben todsünd, vnd ist nit meiner hanntgeschrifft*"[13].

Die Handschrift enthielt die katechetischen Predigtzyklen Dinkelbühls, und zwar die 12 Predigten „*De decem praeceptis decalogi*"[14], die 10 Predigten „*De octo beatitudinibus*"[15], sowie die 13 Predigten „*De oratione Dominica*"[16]. Der Predigtzyklus „*De septem peccatis capitalibus*", auch „*Confessionale*" genannt, enthält in 7 Predigten in gedrängter Kürze das, was Dinkelsbühl in seinem ausführlichen Traktat „*De vitiis et virtutibus*" behandelt hat[17].

---

8 ORTVAY II/4, S. 356, Anm. 4
9 ORTVAY II/4, S. 356 f., Anm. 5.
10 ORTVAY II/4, S. 357, Anm. 1.
11 ORTVAY II/4, S. 362, Anm. 12.
12 ORTVAY II/4, S. 362, Anm. 11.
13 ORTVAY II/4, S. 357, Anm. 2; zu Dinkelsbühl siehe A. MADRE, N. v. D., Leben und Schriften. Ein Beitrag zur theologischen Literaturgeschichte. Münster 1965 (= MADRE).
14 MADRE, S. 169—175.
15 MADRE, S. 185—191.
16 MADRE, S. 175—180.
17 MADRE, S. 200—202.

Codex 10: *„It. ain predig puech auch maister Niclas dinküspubel, vnd ist de tempore, in ain plab Semisch vel gepunden, meiner hantgeschrifft“*[18]. Die Jahrespredigten (Sermo 1—80) Dinkelsbühls bestehen überwiegend aus Sonntagspredigten, doch gehören auch einige Festpredigten zu Weihnacht, Epiphanie, Ostern usw. zu ihnen. In diesen Predigten versuchte er, dem ungelehrten Volk das Evangelium näherzubringen und dem Seelsorger eine Art Stoffsammlung an die Hand zu geben. Dies erklärt auch ihre starke, von keinem anderen Prediger des 15. Jhs. im süddeutschen Raum erreichte Verbreitung[19]. Diesen Band vermachte Eghenvelder zusammen mit den beiden Psalterien, Codd. 23 und 24, den Preßburger Klarissinnen: *„It. mein Zwen Salter vnd ein puchel in ain plaben haut geczogen, dar jnn sein Omelie periculum* (wohl: per circulum) *annj, die schaff ich in daz Nunnen kloster“*[20].

Codex 11: *„It. ain predig puech auch Maister Niclas dinküspuhel, vnd ist de sanctis mit vill gueten Tractaten, auch in ainer roten ligatur losch, meine hanntgeschrifft“*[21]. Über diese Handschrift sind wir gut unterrichtet, da sie noch heute vorhanden ist; es ist die HS 486 der Stiftsbibliothek Klosterneuburg, auf die MASCHEK[22] aufmerksam gemacht hat. Inhalt der Handschrift:

fol. 1ra—23vb: Nikolaus von Dinkelsbühl, *Fünf Predigten über die Eucharistie*[23].

fol. 23vb—81rb: Nikolaus von Dinkelsbühl, *Sermones de Sanctis (De sancto Joanne Baptista*[24]*; De sancta Maria Magdalena*[25]*; De sancto Jacobo Ap.; De eodem*[26]*; De assumptione BMV* I—III[27]; *De nativitate BMV*[28]*; De eodem*[29]*; De sancto Michaele* I und II[30]; *De omnibus Sanctis* I—III[31]).

fol. 81vb—85rb: Thomas Ebendorfer[32], *Sermo de animabus.*

---

18 ORTVAY II/4, S. 357, Anm. 3.
19 MADRE, S. 127—161.
20 ORTVAY II/4, S. 362, Anm. 2.
21 ORTVAY II/4, S. 357, Anm. 4.
22 MASCHEK, S. 93.
23 MADRE, S. 245—249.
24 MADRE, S. 238—239.
25 MADRE, S. 240—241.
26 MADRE, S. 241—243.
27 MADRE, S. 222—226.
28 MADRE, S. 228—229.
29 MADRE, S. 227—228.
30 MADRE, S. 235—238.
31 MADRE, S. 231—235.
32 Über Th. Ebendorfer vgl. J. ASCHBACH, Geschichte der Wiener Universität, Bd. I, Wien 1865 (= ASCHBACH) 493—526; L. PFLEGER, in: Lexikon für Theologie und Kirche (= LThK) III (1931), Sp. 509; A. LHOTZKY, Thomas Ebendorfer, ein österreichischer Geschichtsschreiber, Theologe und Diplomat des 15. Jhs., Schriften der MGH 15 (1957).

fol. 85va—121rb: *Dubia pulchra circa quartum Sententiarum usque ad distinctionem 20mam* (Sakramentenlehre).

fol. 121va: *Merita visionis corporis Christi sunt hec secundum Augustinum „De veritate et sapientia".*

fol. 122ra—125vb: *Plures boni et varii sermones de animabus.*

fol. 125vb—127rb: Thomas Ebendorfer, *Sermo secundus de animabus et penis infernalibus et infinitate*[33].

fol. 127rb—162rb: Bertrand de Turre, *Sermones de mortuis per ordinem*[34].

fol. 163ra—196vb: Siboto OP, *Sermones super psalmo Miserere mei Deus et singulatim super quemlibet versum seorsum ut per ordinem patebit*[35].

fol. 197ra—199rb: *Laudabilis declaratio nec non recommendatio antiphonae virginis venerandae Mariae quod est Salve Regina.*

fol. 199va—200va: *Currus pergendi ad coelum qui dicitur currus Pharaonis.*

fol. 200rb—203ra: *Sermo bonus de dedicatone.* — Auch diese Handschrift hinterließ Eghenvelder der Hainburger Pfarrkirche: *„It. Ein Rots puch cum multis tractatibus schaff ich gein hainburg jn Sannd Mertten"*[36].

Codex 12: *„It. mer ain predig puech de Sanctis in ainer Roten haut von losch gebunden, vnd dar jnn ain tractat de arte Moriendi. Auch ain Tractat von den heiligen drein kunigen, ein tractat vom Anticrist, drey Sermon de nouo sacerdote mit vil Themata, auch die Concordantzen vber dy passion der ewangelisten, mit dem plancto Anschelmi, ain gueter tractat de instructione confessoris vnd matrimonio"*[37]. Die *„Ars moriendi"*, die unter den katechetischen und pastoraltheologischen Werken des Mittelalters eine hervorragende Stelle innehatte, fehlte auch in Eghenvelders Bücherei nicht; weit verbreitet im süddeutschen Raum war der 3. Teil des *„Opus tripartitum"* von Johann Gerson, *„De arte moriendi"* (Siehe noch Cod. 18)[38]. Eine *„Historia trium regum"* verfaßte Johann von Hildesheim († 1375)[39]; ebenso finden wir in der Wiener Nationalbibliothek eine *„Historia trium Regum seu Magorum"*[40], die in das Gebiet der Legende gehört. Beim *„Tractatus de Antichristo"* dürfte es sich um das gleichnamige, 1435

---

33 ASCHBACH, S. 524, LHOTZKY, S. 73, nr. 34..

34 Bertrand de la Tour, gest. 1332/33 zu Avignon, schrieb neben einem ungedruckten Sentenzenkommentar sehr geschätzte Predigten, vgl. L. BIHL, in: LThK III (1931), Sp. 234.

35 Sibiton von Wien, OP, wahrscheinlich erste Hälfte des 14. Jhs. Verfasser einer sehr geschätzten Erklärung der oratio Dominica, vgl. A. WALZ, in: LThK IX² (1964), Sp. 726.

36 ORTVAY II/4, S. 362, Anm. 12.

37 ORTVAY II/4, S. 357, Anm. 5.

38 vgl. R. RUDOLF, Ars moriendi, Köln-Graz 1957, S. 66 f.

39 W. STAMMLER, Mittelalterliche Prosa in deutscher Sprache, in: Deutsche Philologie im Aufriß II² (Berlin 1960), Sp. 1009 (= STAMMLER, Aufriß); zu Johannes v. Hildesheim, vgl. K. MENNE, in: VL II (1936), Sp. 598—600.

40 CPV 4839, fol. 281r—302v.

abgefaßte Werk Th. Ebendorfers handeln, dessen drei Teile vom kommenden Weltgericht, vom Antichrist und vom Weltende handeln[41]. Die *„Concordantia in passionem Domini"* wird von ASCHBACH[42] zu Unrecht Dinkelsbühl zugeschrieben, wie MADREs Untersuchungen[43] zeigen. Der *„Planctus Anschelmi"* ist nicht, wie ORTVAY meint, ein „Gesang Anselms", sondern der *„Dialogus beatae Mariae et Anselmi de passione Domini"* von Anselm von Canterbury, der unter der Bezeichnung *„Planctus Mariae"* auch in den Handschriften der Wiener Nationalbibliothek vorkommt[44]. Der Tractat *„De instructione confessoris"* dürfte mit Heinrich von Langensteins Anleitung für Beichtväter, *„De eruditione directorium pro audienda peccatorum confessione"* identisch sein, die auch unter dem Titel *„Tractatus de eruditione confessorum"* bekannt ist[45]. Ob der Tractat *„De marimonio"* in die Gruppe der Dogmatik, Katechetik, Moral oder des Kirchenrechts gehört, ist aus der Angabe nicht zu erkennen. Diesen Band vermachte Eghenvelder dem Sohn des Preßburger Bürgers Kunigsfelder: *„It. Ein puech de Arte moriendi mit andern vil tractaten schaff ich des kunigsfelders Sun"*[46].

Codex 13: *„It. ain puech jn ain Rots lesch gepunden, darin sein omelie beati Gregory, dann predig dedicatione, Item drey Sermon de animabus, de sancta cruce, de Sacerdotibus, item ein lectur vber den propheten Job, vnd ist nit meiner hantgeschrift"*[47]. Neben den anonymen Predigten enthielt dieser Band die *„Homilien"* des hl. Papstes Gregors d. Gr., die durch das ganze Mittelalter oft abgeschrieben wurden. Nach Eghenvelders Angaben war das Werk über Job eine „Lectura", eine Vorlesung. Das Studium der Theologie zerfiel im Mittelalter in zwei Zweige: in das Studium der Hl. Schrift samt Exegese, und in die systematische Theologie mit Dogmatik und Moral. Die Exegese, „sacra pagina" genannt, beschäftigte sich mit der Schriftauslegung. Wir kennen zwei Vorlesungsreihen über Job. Eine ist von Rutger Dole von Ruremunt († 1409)[48], die andere von Wolfgang von Eggenburg[49]. Beide kommen hier nicht in Frage, denn Rutgers *„Commentarii in librum Job"* füllen zwei Bände, und Wolfgang las erst 1442 als Cursor biblicus über Job, zu einer Zeit, da Eghenvelder die Universität schon längst verlassen hatte. Diesen Band hinterließ er zusammen mit

41 H. ZIMMERMANN, Ebendorfers Antichristtraktat, in: MIÖG 71 (1963), S. 99—114; CPV 4233, fol. 42v—52v. Der Vollständigkeit halber sei erwähnt, daß auch Johannes von Hildesheim einen Traktat „De Antichristo" schrieb, vgl. MENNE, a. a. O., Sp. 600.

42 ASCHBACH, S. 440.

43 MADRE, S. 310.

44 MIGNE, Patrologia, Series Latina 159, Sp. 271—290; CPV 12 190, 15 040.

45 ASCHBACH, S. 396, Anm. 1.

46 ORTVAY, II/4, S. 361, Anm. 13.

47 ORTVAY, II/4, S. 357, Anm. 6.

48 ASCHBACH, S. 415; CPV 4320 und 4660.

49 ASCHBACH, S. 532.

dem Cod. 45 dem Preßburger Arzt Dr. Michael Wolf: *„It. Omelias beati Gregory vnd auch ein klains puch de disputacione hereticorum in Rott gepuntten schaff ich maister Wolffen, doctori in medicinis“*[50].

Codex 14: *„It. ain puech in ainer roten Semischen gepunden, darin vindt man declarationem Generalis concily, ain tractat contra Johannem huss, Item dy Casus, dy man am charfreytag verchundt in den pan, ein lectur vber den Pater noster, vnd wie man horas soll sprechen, ein lectur vber den glauben, auch de corpore xti, vnd periculum circa sacramentum, drey sermones de animabus, drey sermones de nouo sacerdote, die omelia Cogitis me opaula, vnd mer de Assumpcione, dedicatione vnd doctoribus ettlich predig, ain Tractat von den vier anglischen tugent auf hundert vnd X capiteln, vnd ist als meiner hanntgeschrifft“*[51]. Die *„Declaratio Generalis concilii“* (von Konstanz) dürfte sich gegen die Kommunion unter beiden Gestalten bezogen haben, denn der nächste Traktat richtet sich gegen Johannes Hus; da Eghenvelder Dinkelsbühl bevorzugt, liegt die Vermutung nahe, daß es sich um dessen Brief *„Eloquenti viro“* handelt, der nach einem Hinweis auf die Gehorsamspflicht und die Folgen der Exkommunikation im wesentlichen theologische Erörterungen zur Kommunion unter beiden Gestalten, sowie über das Papsttum und die Berechtigung der Ablässe enthält[52]. Die *„Casus“* waren eine Liste der dem Papste vorbehaltenen Sünden. Von den folgenden „Lecturae“ über das Vaterunser, das Glaubensbekenntnis und die Eucharistie läßt sich nur jene über das Stundengebet näher bestimmen; sie dürfte mit Langensteins *„De septum horis reverenter et fructuose legendis et decantandis“* identisch sein[53]; von ihm stammt auch ein Traktat *„De corpore Christi“*[54]. Der Traktat *„Periculum circa sacramentum“* behandelt dogmatische Fragen über das Allerheiligste Altarsakrament; einen ähnlichen finden wir unter dem Titel *„De defectibus et periculis circa sacramentum Eucharistiae“* in der Wiener Nationalbibliothek[55]. Auch von den Predigten läßt sich nur eine nachweisen, die Homilie *„Cogitis“*; es ist dies die *„Epistola IX ad Paulam et Eustochium de assumptione BMV“*, die unter den unechten Werken des hl. Hieronymus steht[56]. Die *„anglischen tugent“* sind nicht, wie ORTVAY vermutet, „englische Tugenden“, sondern die Kardinal- oder Angeltugenden, die man seit der Stoa an die Spitze der Tugenden stellte, weil sich um sie das ganze sittliche Leben dreht, wie die Tür um die Angeln; es sind dies Weisheit, Gerechtigkeit, Starkmut und Mäßigkeit. Aus Ciceros *„De officiis“*, aus Seneca und anderen

---

50 ORTVAY II/4, S. 361, Anm. 16.
51 ORTVAY II/4, S. 357 f., Anm. 7.
52 MADRE, S. 252 f.
53 ASCHBACH, S. 393, Anm. 5.
54 ASCHBACH, S. 390, Anm. 2.
55 CPV 4444, fol. 134v—146v.
56 MIGNE, Patrologia Ser. Lat. 30, 126 ff.

Exzerpten hatte man im Mittelalter einen Traktat *„De quattuor virtutibus"* zurechtgeschnitten, der sowohl Martin von Bracara, als auch Martinus Dumiensis zugeschrieben wurde. Er fand verschiedene Bearbeitungen[57]; eine in 110 Kapiteln besaß Eghenvelder, der diesen Codex ebenfalls der Preßburger Domkirche vermachte: *„It. Ein Rots puch cum multis tractatibus schaff ich zu Sannd Merten in dye liberey"*[58].

Codex 15: *„It. ain deutsch puech lauttund vber dy Ewangely vom Suntag Esto michi hintz auf den ostertag mit vil gueten predigen vnd der passion durch dy Siben tagczeit gar wol ausgelegt, meiner hanntgeschrifft"*[59]. Die Fastenpredigten vom Sonntag Quinquagesima (Esto mihi) bis zum Ostertag könnten ein Teil der deutschen Jahrespredigten Dinkelsbühls gewesen sein, die eine mehr oder minder freie Übertragung der lateinischen Sermones 1—80 (vgl. Cod. 10) gewesen sind[60]. Die *„Passion durch dy Siben tagczeit"* ist eine Übersetzung von (Pseudo-) Beda, *„De meditatione passionis Christi per septem diei Horas"*[61]. Diesen Codex, der nicht gebunden war, hinterließ Eghenvelder dem Preßburger Bürger Georg Raneys: *„It. mein Sexterczn, darynn sein dye predig, die schaff ich dem Jorg Ranes"*[62].

Codex 16: *„It. ain puech in ain weiss losch gepunden, das jnnhalt Suma misteriorum, ain lectur vber dy sequenczen vnd vber den Salter, auch questiones accurtate vber daz ander, dritt vnd vierd puech Sentenciarum mit andern Collecturen, nit meiner hanntgeschrifft"*[63]. Von der *„Summa misteriorum"* fand ich nur ein gleichnamiges Werk in der Münchener Staatsbibliothek[64]. Unter „Summa" verstand man in der Scholastik „eine kurze, systematische, mehr selbständige Überarbeitung und Zusammenfassung des Wissensstoffes"[65], der in unserem Fall die hl. Messe betraf; vielleicht war unsere *„Summa"* mit der *„Summula mysteriorum missae"* identisch, die Bischof Ulrich Putsch von Brixen († 1437) für die simplices sacerdotes geschrieben hatte[66]. Auch die übrigen Werke dieser Handschrift gehörten in den zweiten großen Zweig der Theologie

---

57 STAMMLER, Aufriß II, Sp. 864.
58 ORTVAY II/4, S. 362, Anm. 11.
59 ORTVAY II/4, S. 358, Anm. 4.
60 MADRE, S. 161.
61 MIGNE, Patrologia Ser. Lat. 94, Sp. 561—568; Parallelhss: Cod. 131 der Kreis- und Studienbibliothek Dillingen, vgl. D. RICHTER, Die deutsche Überlieferung der Predigten Bertholds von Regensburg, München 1969, (= RICHTER), S. 52; CPV 2969, folg. 130v—154r, mit gleichem Incipit.
62 ORTVAY II/4, S. 362, Anm. 4.
63 ORTVAY II/4, S. 358, Anm. 2.
64 Clm 7665 (15. Jh.) aus Indersdorf, fol. 1—34.
65 M. GRABMANN, Die Geschichte der scholastischen Methode II (1911), S. 23.
66 Clm 5199 (15. Jh.) aus Burghausen, fol. 197—224; Clm 5667 (15. Jh.), aus Dießen, fol. 1r—58v; vgl. A. FRANZ, Die Messe im deutschen Mittelalter (1902), S. 604; STAMMLER, Aufriß II, Sp. 808.

(siehe oben bei Cod. 13), zur spekulativen oder scholastischen Theologie, die die Dogmatik und Moral systematisch behandelte und sich an die von Petrus Lombardus (gest. 1164) verfaßten 4 Bücher der *„Sentenzen"* anschloß.

Da jeder, der sich zu den akademischen Graden an der Theologischen Fakultät vorbereitete, über die Sentenzen lesen mußte, gibt es eine Fülle von Kommentaren und Quästionen[67], zu denen auch unsere *„Questiones accurtate"* gehören. Diesen Band vermachte Eghenvelder einem frommen Priester: *„It. mein Summa misteriorum, dye soll man geben einem frumen priester, der do gerne lese"*[68].

Codex 17: *„It. ain deutsch puech von Maister Zamuel, dabey vber den Salter vnd Zehen gepot, ain auslegung vber dy Mess, vnd dabey, wie man puluer vnd Saliter sol machen, vnd ist in ain Rots losch vnd preter halb pogen gepunden, vnd ist als mein hanntgeschrift"*[69]. Im Jahre 1022 richtete der zum Christentum bekehrte ehemalige Rabbiner Samuel in der Stadt Marokko einen Brief an den Synagogenvorsteher Rabbi Isaak von Subsmoleta im Land Marokko, in dem er die Wahrheit Christi als des echten Messias und seine Wiederkunft bezeugte. Der arabisch verfaßte Brief wurde 1339 von dem spanischen Dominikaner Alphonsus Bonihominis ins Lateinische und schon 1340 von Irmhart Öser aus Augsburg, Pfarrer in Straßgang bei Graz, ins Deutsche übersetzt. STAMMLER kannte von diesem Werk über 40 Hss.[70]. Welche Auslegung des Psalters diese Sammelhandschrift enthielt, läßt sich nicht mehr ermitteln. Von den deutschen Dekalogerklärungen ist das *„Buch der X gebot"* des Franziskaners Marquard von Lindau wohl das verbreitetste im Mittelalter; es ist als Dialog aufgebaut: der Schüler stellt kurze Fragen, die der Lehrer ausführlich beantwortet. WEIDENHILLER kennt noch andere Dekalogerklärungen, so vom Wiener Burgpfarrer Thomas Peuntner[71]. Die bekanntesten *„Auslegungen der hl. Messe"* stammen von Berthold von Regensburg, vom St. Georgener Prediger und vom Papst Innozenz III., *„De sacro mysterio"*. Welche der Cod. 17 enthielt, läßt sich nicht mehr feststellen[72]. Es kam oft vor,

---

67 ASCHBACH, S. 105, ff; ORTVAY hält „Lecturen" für Lesestücke und „Sentenzen" für Sprichwörter; in Wirklichkeit bedeuten „lecturae" im Mittelalter die von den Professoren selbst geschriebenen Kolleghandschriften (im Gegensatz zu den „Reportatae", die Schülernachschriften waren), vgl. P. LEHMANN, Mittelalterliche Büchertitel I, in: Sitzungsberichte der Bayer. Ak. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 1948/3, S. 30; „Sentenzen" waren Aussprüche, Thesen, Quästionen und Abhandlungen aus den Vätern, Kirchenlehrern und Kanonessammlungen, die mehr oder weniger systematisch behandelt wurden, vgl. M. GRABMANN, Sentenzen, in: LThK[1] IX (1937), Sp. 477.

68 ORTVAY II/4, S. 361, Anm. 14. 69 ORTVAY II/4, S. 358, Anm. 3.

70 W. STAMMLER, Deutsche Scholastik, in: ZfdPh 72 (1953), S. 12; Wiener Hss.: CPV 3085, 3617, 3631, 5303.

71 E. WEIDENHILLER, Untersuchungen zur deutschsprachigen katechetischen Literatur des Mittelalters, München 1965, S. 229 ff.

72 STAMMLER, Aufriß II, Sp. 806—808; zu Berthold: RICHTER, S. 170; zu Innozenz III: FRANZ, S. 453—457.

daß auf leer gebliebenen Seiten kleinere Texte praktischer Art eingetragen wurden; hier finden wir alchemistische Rezepte zur Erzeugung von Pulver und Saliter; auch sie gehören zu den geläufigen Texten und wurden oft geschrieben, so z. B. in CPV 10 632.

Codex 18: *„It. ain deutsch weiss puchel Regal pleter in ainer weissen ligatur schön beslagen, das jnnhalt, wie man sich sol schiken Ze sterben vnd vil materi der peicht, meiner hanntgeschrift"*[73]. Diese Handschrift ist nach MASCHEKs Aussage[74] der Cod. 8879—80 der kgl. Bibliothek in Brüssel und enthält nach den Angaben von PRIEBSCH[75] und REIFFENSTEIN-SPECHTLER[76] folgende Stücke:

fol. 1r—11r: Prosaauflösung des Thüringischen Gedichtes *„Sich huob vor gotes trône"*, das zum Thema des „Streites der vier Töchter Gottes" gehört[77].

fol. 11v—23r: Übersetzung des *„Tractatulus de cursu mundi vitaque patrum"*[78].

fol. 23v—24v: Notizen Egehenvelders über politische Vorgänge der Jahre 1451—54 und über diplomatische Sendungen, an denen er teilnahm[79].

fol. 25r—45v: Thomas Peuntner, *„Kunst des heilsamen Sterbens"*[80].

fol. 46r—74v: *„Speculum artis bene moriendi"*, 1. oberdeutsche Übertragung. Der Traktat stammt aus Wiener Universitätskreisen, möglicherweise von Nikolaus von Dinkelsbühl[81].

fol. 75v—86v: Thomas Peuntner, *„Betrachtung über das Vaterunser"*[82].

fol. 89r—245v: Heinrich von Langenstein, *„Erchantnuzz der sund"*[83].

Codex 19: *„It. ain plabs pûchel Regal pleter, darjnn am anfang ain peicht, darnach cursus pro pitis, cursus von heyligen geist, cursus von Gotzleichnam, darnach vil oraciones, wenn ainer Zu gots tisch get, vnd ist meine hantge-*

---

73 ORTVAY II/4, S. 358, Anm. 5.

74 MASCHEK, S. 95.

75 R. PRIEBSCH, Aus deutschen Handschriften in Brüssel, in: ZfdPh 35 (1903), S. 364—369.

76 I. REIFFENSTEIN — Fr. V. SPECHTLER, Erzbischof Bernhard von Rohr als Büchersammler, in: Mitt. d. Ges. f. Salzburger Landeskunde 109 (1969), S. 95—104.

77 Eine gute Übersicht über das Thema des „Streites der 4 Töchter Gottes" mit Literaturhinweisen bietet W. STAMMLER, Spätlese des Mittelalters II (Texte des späten Mittelalters 19), Berlin 1965, S. 138—142; Textausgabe von *„Sich huob vor gotes trône"* bei K. BARTSCH, Die Erlösung, Quedlinburg-Leipzig 1858, S. VIII—XXI.

78 Eine umfangreiche Übersetzung des *„Mundi cursus"* siehe bei R. PRIEBSCH, Deutsche Handschriften in England I (Erlangen 1896), S. 109.

79 Abgedruckt bei W. STAMMLER, Prosa der Gotik, Berlin 1933, S. 91 ff.

80 Textausgabe von R. RUDOLF, Thomas Peuntners Kunst des heilsamen Sterbens (Texte des späten Mittelalters 2), Berlin 1956.

81 RUDOLF, Ars moriendi, S. 75—78.

82 Textausgabe von R. RUDOLF, Thomas Peuntner, Betrachtungen über das Vaterunser und Ave Maria, Wien 1953.

83 Textausgabe von R. RUDOLF, Heinrich von Langenstein, Erchantnuzz der sund (Texte des späten Mittelalters 22), Berlin 1969.

schrift"[84]. Auch hier dürften theologische Vorlesungen den Inhalt gebildet haben. *„Pro pitis"* dürfte auf einen Hörfehler beim Diktieren des Testaments beruhen und *„de prophetis"* geheißen haben. Auch hier wäre jeder Versuch, die Verfasser zu identifizieren, ein vergebliches Bemühen.

Ob der folgende Codex Traktate über die Gebete enthielt oder ein liturgisches Buch war, läßt sich aus dem Wortlaut des Vermächtnisses nicht klar erkennen. Die Handschrift war nicht gebunden:

Codex 20: *„It. Sexterczn de horis dicendis In Natiuitate, Am Newn Jar Zu der heiligen drey kunig tag schaff ich herrn nichel von Newsidel"*[85]. An liturgischen und Gebetsbüchern besaß Eghenvelder:

Codex 21: *„It ain commun, ist nicht eingepuntten, schaff ich herrn Cristoff"*[86]. Diese Handschrift dürfte das *„Commune Sanctorum"* eines Breviers oder Meßbuches enthalten haben.

Codex 22: *„It. ain puech in pergamen vnd Text geschriben in ainer weissen ligatur, dar jnn man zu kor das Ewangelium list, vnd habs kaufft von herrn Cristan korherrn, der im Spital starb"*[87]. Der Codex war wohl ein Evangelistar, d. h. ein liturgisches Buch mit Evangelienperikopen; Evangeliare, d. h. Bücher mit dem vollständigen Text der vier Evangelien, wurden in der Liturgie nur dann verwendet, wenn sie einen Comes, d. h. ein Verzeichnis der Perikopen hatten[88]; diese Handschrift vermachte Eghenvelder dem Preßburger Bürger Wolfgang Raneys: *„It. Ein weisses pühel cum oracionibus schaff ich dem Wolfgang Ranes"*[89].

Codex 23 und 24: *„It. Zway Selterl, der ain gar chlain in aim Weissen Semisch vberczogen in pergamen text geschriben, schön illuminirt, am anfang marie pildung; der ander auch in pergamen text geschrifft, vnd ist ain tail grosser, mit ainem Roten fel vberczogen vnd beslagen"*[90]. Psalterhandschriften enthielten die 150 Psalmen entweder in der biblischen Ordnung oder aufgeteilt auf die Horen des Breviers. Die beiden Psalter erhielten die Preßburger Klarissinnen[91].

Codex 25: *„It. ain Swartz Diurnal, von herren peter Zistler, in pergamen vnd text geschriben, in fine histori von vnser frawen visitacionis, papiren"*[92]. Das Diurnale ist ein Auszug aus dem Brevier und enthält die Tageshoren des kanonischen Offiziums mit Ausnahme der Matutin[93]. Der Pergamenthandschrift

---

84 ORTVAY II/4, S. 359, Anm. 1.
85 ORTVAY II/4, S. 362, Anm. 6.
86 ORTVAY II/4, S. 362, Anm. 7.
87 ORTVAY II/4, S. 358, Anm. 1.
88 L. EISENHOFER, Evangeliarium, in: LThK III (1931), Sp. 877 f.
89 ORTVAY II/4, S. 362, Anm. 5.
90 ORTVAY II/4, S. 358, Anm. 7.
91 Siehe oben bei Codex 10.
92 ORTVAY II/4, S. 358 f., Anm. 8.
93 L. EISENHOFER, Diurnale, in: LThK III (1931), Sp. 351.

waren die Lesungen der 2. Nokturn von der Heimsuchung Mariens (2. Juli) beigebunden. Auf diesen Codex bezieht sich wohl Eghenvelders Vermächtnis: *„Mer ein alts pühel cum oracionibus schaff ich auch dem Wolfganng Renes"*[94].

Codex 26: *„. . .schaff ich leonhardo plankch vnd 1 chlains pettpühel"*[95].

Codex 27: *„It. ain pettpüchel in pergamen, als Regal pleter noten geschrift, darin XV gradus vnd ander vil oraciones mit aim plaben vel vberczogen, daz hat mir geschankt her peter Zistler in gegenburt herrn Mert, pharrer S. Martein"*[96]. Die Gradualpsalmen 119—134 (vermutlich so genannt, weil sie beim liturgischen Hinaufzug der Juden nach Jerusalem zu den 3 Hauptfesten gesungen wurden) wurden von den Cluniazensern in das monastische Stundengebet eingeführt und später unter dem Weltklerus verbreitet. Sie wurden an Mittwochen in der Fastenzeit in drei Abteilungen zu je fünf Psalmen mit einem Gebet am Ende rezitiert[97]. Eghenvelders Codex war mit Neumen versehen und zum Gesang eingerichtet. Diesen Band und Cod. 29 erbte der Preßburger Bürger Wenzel Pernhard: *„It. mein gemains pettpühel vnd ein anders in ainer plaben hawt schaff ich herrn Wennczla pernnhartel"*[98].

Codex 28: *„It. ain Special, genotirt in Regal papir, vnd ist ain Cantual ains Gradual, meiner hanntgeschrifft"*[99]. Das Graduale, ursprünglich ein Buch für den Stufengesang der Solisten (Graduale, Alleluja und Tractus, die zwischen Epistel und Evangelium gesungen wurden), auch *„Cantuale"* oder *„Cantatorium"* genannt, war seit dem 12. Jh. das vollständige lateinische Meßbuch der Kirche, in denen die Gesangteile (Introitus, Graduale, Communio) neumiert waren[100]. Diese Handschrift hinterließ Eghenvelder dem Kloster Mariatal bei Preßburg: *„It. Ein cantual schaff ich in das tal"*[101].

Codex 29: *„It. ain chlains püchel in pergamen, Gar gueter geschrifft, vnd ist ain lectionarius durch das ganntz Jar mit schönen legenden, in pretel gepunden vnd mit ain plaben vel vbertzogen vnd beslagen"*[102]. Auch das Lektionar ist ein liturgisches Buch und enthält die Perikopen der Epistel und Evangelien per annum und de Sanctis. Eghenvelders Exemplar besaß auch Legenden; es ist nicht festzustellen, ob es sich um Einzellegenden oder um eine Legendensammlung handelt. Hier käme allenfalls die *„Legenda aurea"* des Jacobus de Voragine in Frage[103].

---

94 ORTVAY II/4, S. 362, Anm. 5.
95 ORTVAY II/4, S. 362, Anm. 8.
96 ORTVAY II/4, S. 359, Anm. 2.
97 L. EISENHOFER, Gradualpsalmen, in: LThK IV (1932), Sp. 638.
98 ORTVAY II/4, S. 362, Anm. 3.
99 ORTVAY II/4, S. 359, Anm. 3.
100 P. WAGNER, Choralbücher, in: LThK II (1931), Sp. 890 ff.
101 ORTVAY II/4, S. 362, Anm. 9.
102 ORTVAY II/4, S. 358, Anm. 6.
103 A. ZIMMERMANN, J. d. V., in: LThK V (1933), Sp. 265; Textausgabe der Legende von Th. GRÄSSE (3. Aufl. 1890, Neudruck Osnabrück 1965).

Die folgenden Handschriften gehörten zu Eghenvelders Studienbüchern an der Wiener Artistischen Fakultät:

Codex 30: *„It. ain puech Commentator vber dy drew pueher eberhards, vnd ist eingepunden in ain weiss Copert"*[104]. Die *„drew pueher eberhards"* sind die drei Bücher des *„Graecismus"* von Eberhard von Béthune, eine versifizierte lateinische Grammatik, die um 1212 vollendet wurde. Dieses Lehrbuch war nicht nur in Paris und Wien, sondern auch auf anderen Universitäten den Vorlesungen über lateinische Grammatik zugrunde gelegt[105]. Seine kommentierte Handschrift vermachte Eghenvelder der Stadtschule: *„It. mein puech Eberhardum schaff ich in die schuel, albeg dar jnn Zubeleiben"*[106].

Codex 31: *„It. Allexander prime, secunde et Tertie partis in pergameno vnd schon Glosirt, in pergamen vnd preter gepunden vnd aim Swarczen vberczogen"*[107]. Hier handelt es sich nicht, wie ORTVAY meint, um „3 Teile des Buches von Alexander d. Gr.", sondern ebenfalls um eine Grammatik, um das *„Doctrinale puerorum"* des Alexanders de Villadei (gest. um 1250); in 2645 leoninischen Versen behandelt es 1. die Etymologie, 2. die Syntax und 3. die Akzentfiguren. Es war nicht für den Elementarunterricht bestimmt und gab vielfach die Ausnahmen von den Regeln und ging auf die für den Kleriker so nötigen griechischen und hebräischen Wörter ein. Frühzeitig wurde das Werk in der Schule und später auf den Universitäten eingeführt und behauptete sich als Lehrbuch der lateinischen Sprache bis ins 16. Jh. Alexander kommt das Verdienst zu, daß er die Syntax zur Entwicklung gebracht hat, die heute noch in seinen Bahnen wandelt. Zwischen 1470 und 1500 erlebte das Werk 278 Ausgaben, mit und ohne Kommentaren[108]. Eghenvelder vermachte es armen Schülern: *„It. Meine (!) Alexandrum, dye sol man armen schuelern geben"*[109].

Codex 32: *„It. ain puech ganczer pogen, vnd sind Sophismata Alberti, auch textus profetie Alberti, gepunden in ains weissen copertt"*[110]. Auch hier ist ORTVAYs Erklärung: „ein Buch von den Sophismen und Weissagungen des Albertus" unbefriedigend. Im ersten Fall handelt es sich um eines der selteneren Lehrbücher der Wiener Universität, und zwar gehörte es in die Gruppe der

---

104 ORTVAY II/4, S. 359, Anm. 12.

105 ASCHBACH, S. 87; M. MANITIUS, Geschichte der lateinischen Literatur im Mittelalter, 3 Bde., München 1911—1931; III (1931), S. 747—751.

106 ORTVAY II/4, S. 362, Anm. 13.

107 ORTVAY II/4, S. 360, Anm. 3.

108 ASCHBACH, S. 86 f.; MANITIUS III (1931), S. 756—761; Fr. X. EGGENDORFER, A. v. V., in: LThK I (1930), Sp. 251. Ausgaben bis 1500: Gesamtkatalog der Wiegendrucke (= GKW) Nr. 933—1211. Moderne Ausgabe: D. REICHLING, Das Doctrinale des A., Monum. Germ. Paed. 12 (Berlin 1893). Wiener HSS: CPV 2289, 2360, 2369, 2419, 2443, 3291, 4786, 5150, 5150*, 5502, 14 344, 15 038, Ser. n. 3978.

109 ORTVAY/4, S. 362, Anm. 1.

110 ORTVAY II/4, S. 359, Anm. 14.

Dialectica der sieben freien Künste. Der Verfasser ist Albert von Sachsen, der erste Rektor der Wiener Universität. Die *„Sophismata"* stellen nach GRABMANN das Praktikum, die Übungen zur logischen und sprachlogischen Theorie dar. Die Wiener Nationalbibliothek hat kein Exemplar dieses Werkes. Um so bemerkenswerter ist es, daß Eghenvelder die *„Sophismata"* besaß[111]. Ein Werk mit dem Titel *„Textus profetie Alberti"* konnte ich weder bei JAMMY, noch bei SIGHART oder MEERSSEMAN[112] finden. Entweder handelt es sich um einen Text aus den Exegesen Alberts d. Gr. über die Prophetenbücher (abgedruckt bei JAMMY, Bd. 8), oder aber um einen mantischen Text, den man dem großen Kirchenlehrer zu Unrecht zugeschrieben hat.

Codex 33: *„It. Boecius de consolacione vnd de disciplina scolarum, in ainen weissen copert gebunden, meiner geschrifft"*[113]. Da neben den *„Libri Ethicorum"* des Aristoteles auch die 5 Bücher des Boethius *„De consolatione philosophiae"* in der Moralphilosophie an der Wiener Universität gelesen wurden, gehörte auch dieser Band zu jenen Büchern Eghenvelders, die aus seiner Studienzeit stammen. Boethius nahm in der mittelalterlichen Philosophie durch seine Übersetzungen und Kommentaren aristotelischer Schriften einen geachteten Platz ein; die *„Consolatio"*, sein rein philosophisch gehaltenes Glaubensbekenntnis, war trotz ihres allgemein nichtchristlichen Inhaltes (obwohl sich Berührungspunkte zum Christentum, zu dem sich ja Boethius bekannte, keineswegs fehlten) ein Hauptwerk für die Schule wie für die Wissenschaft[114]. Das Werk *„De disciplina scholarium"* wurde Boethius fälschlich zugeschrieben. Der Autor war nach P. LEHMANN ein Deutscher, namens Konrad[115]. Diese Handschrift hinterließ Eghenvelder dem Preßburger Bürger Leonhard Plank (siehe Cod. 26): *„It. Summam de consolacione philosophie vnd de disciplina scolarum schaff ich leonhardo plankch vnd 1 chlains pettpühel"*[116].

---

111 ASCHBACH, S. 91; 359—366; M. GRABMANN, Mittelalterliches Geistesleben I (1926), S. 116; G. HEIDINGSFELDER, Albert von Sachsen, Beitr. zur Gesch. d. Philos. d. MA, Bd. 22, N. 3/4, Münster 1927; Werkverzeichnis S. 44 ff.

112 P. JAMMY, Opera Albert Magni, Bd. I, Lyon 1651; J. SIGHART, Albertus Magnus. Sein Leben und seine Wissenschaft, Regensburg 1857, S. 288 ff.; P. G. MEERSSEMAN, Introductio in opera omnia B. Alberti Magni, Brügge 1931.

113 ORTVAY II/4, S. 359, Anm. 15.

114 ASCHBACH, S. 91; MANITIUS I, S. 32—35; GRABMANN, IThK II (1931), Sp. 416 f.

115 P. LEHMANN, Pseudo-antike Literatur des Mittelalters (Leipzig-Berlin 1927, Neudruck Darmstadt 1964), S. 27 f. Das Werk Konrads, das bald zu Ansehen gelangte und in den Schulen und an den Universitäten bis ins 16. Jh. planmäßig gelesen und erklärt wurde, ist eine Kritik am Unterrichtswesen und Schülerleben namentlich an der Pariser Universität, eingekleidet in einem angeblichen Studienaufenthalt des Boethius in Athen. Letzte Ausgabe bei MIGNE, Patrol. Lat. 64, 1223—1238. LEHMANNs Angabe (S. 101), der CPV 3223 enthalte eine deutsche Paraphrase des Werkes, beruht auf einem Irrtum. Lediglich der Anfang wurde in 18 Versen verdeutscht, vgl. MENHARDT II, S. 887. MANITIUS I, S. 36; III, S. 1060.

116 ORTVAY II/4, S. 362, Anm. 8.

Codex 34: *„It. ain deutscher formulary in ainer Roten loschhawt, verpunden guete dictamina, vnd ist meiner hanntgeschrift"*[117]. Da an der Urkunde das Wichtigste der Stil ist und ihre Rechts- und Beweiskraft, abgesehen vom Siegel, an bestimmte notwendige Sprachformen gebunden waren, erforderten sie eine eigene Urkundensprache, die eine starre und formelhafte Struktur aufwies. Die Stilformen besaßen Inhalt und Wert. Die Urkundensprache des Hoch- und Spätmittelalters war Latein und später Deutsch. Die Formel- und Lehrbücher enthalten mit wenigen Ausnahmen bis ins 15. Jh. durchwegs lateinische Stücke, obwohl der Gebrauch des Deutschen im wirklichen Schreibverkehr längst das Übergewicht besaß[118]. Solche Formelbücher besaß auch Eghenvelder, der als Stadtschreiber Urkunden ausstellen mußte und sich an das vorgeschriebene Schema zu halten hatte. Ein Formelbuch war wohl auch

Codex 35: *„It. ain deutsch puchel vnd lateinisch mit silbrein vergolten clausuren beslagen, in pergamen vnd einen roten lösch vberzogen"*[119]. PUKÁNSZKY[120] hielt diese Handschrift für ein deutsch-lateinisches Wörterbuch; ob es sich aber wirklich um ein Glossar mit amtlichen Ausdrücken handelt, wie vermutet wurde, stellt EIS[121] in Frage. Ich halte es ebenfalls für ein Formelbuch, da Eghenvelder nach dem Vermächtnis zwei Formularien besaß, die er dem Preßburger Magistrat vermachte: *„It. mein Rechtpuech* (Cod. 37) *vnd mein Zwen formulari schaff ich meine* (!) *herren in das Ratthaws"*[122]. Ein lateinisches Briefbuch hinterließ er auch der Preßburger Domkirche:

Codex 36: *„It. Einen Epistolarium schaff ich zu Sannd Mertten kirchen"*[123]. Auch die nächsten beiden Handschriften hängen mit Eghenvelders Beruf zusammen; es sind Rechtsbücher:

Codex 37: *„It. ain deutsch Rechtpuch, in ainer Roten löschhawt gepundten in preter, meiner hantgeschrift"*[124].

Codex 38: *„It. ain chlains alts Rechtpuech in pergamen von alten Stat Vnd lanndes Rechten"*[125]. Auf die Praxis der einheimischen Stadt- und Landrechte wurde an den Universitäten keine Rücksicht genommen; die nationalen Rechtsgewohnheiten waren von der wissenschaftlichen Behandlung überhaupt ausgeschlossen[126]. Eine ausdrückliche Verleihung des Wiener Rechtes an Preßburg ist

---

117 ORTVAY II/4, S. 359, Anm. 5.
118 L. E. SCHMITT, Entstehung und Struktur der neuhochdeutschen Schriftsprache I, Köln—Graz 1966, SS. XXVIII, 126, 132, 139; L. ROCKINGER, Briefsteller und Formelbücher des 11.—14. Jh., 2 Bde., München 1863 f.
119 ORTVAY II/4, S. 360, Anm. 1.
120 In: VL I (1933), Sp. 511 f.
121 EIS-RUDOLF, S. 50, Anm. 6.
122 ORTVAY II/4, S. 362, Anm. 14.
123 ORTVAY II/4, S. 362, Anm. 11.
124 ORTVAY II/4, S. 359, Anm. 4.
125 ORTVAY II/4, S. 359, Anm. 11.
126 ASCHBACH, S. 102.

zwar nicht nachzuweisen, doch treten Wiener Einflüsse deutlich zutage, wie die erhaltene Handschrift des Preßburger Stadtrechtes beweist[127]. Um uns eine Vorstellung vom Inhalt der beiden Codices Eghenvelders machen zu können, bringen wir den Inhalt einiger Rechtshandschriften der Wiener Nationalbibliothek:

CPV 2803 (14. Jh.): Schwäbisches Land- und Lehensrecht; Würzburger Landfrieden Rudolfs I.; Sammlung Wiener Rechte; Wiener Stadtrecht[128].

CPV 2973 (14./15. Jh.): Wiener Stadtrechtbuch; Gerichtsgefälle in Wien; Fischmarktrecht zu Wien; Judeneid[129].

CPV 2988 (15./16. Jh.): Handfeste Friedrichs d. Schönen vom 21. 1. 1320; Rechte der Hainburger in Wien 1351; Handfeste von 1344; Wiener Stadtrechtbuch; Gerichtsgewohnheiten; Judenbrief Ottokars II.; Abgaben und Einnahmen des Wiener Gerichtes[130].

CPV 12688 (15^{I}. Jh.): Schwäbisches Lehensrecht; Würzburger Landfrieden Rudolfs I.; Schwäbisches Landrecht; Wiener Stadtrechtbuch; Rechte und Gesetze der Stadt Wien aus dem 14. und 15. Jh.; Rechte und Gesetze von Wiener Neustadt[131].

CPV 14912 (um 1470): Wiener Stadtrecht und Gewohnheiten; Schwäbisches Land- und Lehensrecht; Würzburger Landfrieden Rudolfs I.; Wiener Stadtrechte und Statuten[132].

CPV Ser. n. 2584 (14. Jh.: Schwabenspiegel; Rechte der Wiener in Hainburg; Stadtrecht von Hainburg; Bäckerrecht[133]. Diese Handschrift hält MASCHEK[134] für den Codex 38 Eghenvelders; er müßte nach dessen Tod in den Besitz des Wiener Servitenklosters in der Roßau gekommen sein, denn auf fol. 1v steht oben der Besitzervermerk: „*Conventus ad D. Annuntiatam Vienne*".

Zur Artesliteratur gehörten Eghenvelders Kalender und medizinische Handschriften:

Codex 39: „*It. ain deutsch puech, dar jnn ist am anfang ain kalendary, vnd darnach viel gueter matery, in ain Gruens losch vnd preter halb pogen gros gepunden, meiner hantgeschrifft*"[135]. Um welche „*guete matery*" es sich in diesem

---

127 EIS-RUDOLF, S. 28.
128 H. MENHARDT, Verzeichnis der altdeutschen literarischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek, 3 Bde., Berlin 1960 f. (= MENHARDT) I, Sp. 314 ff.
129 MENHARDT II, S. 703 ff.
130 MENHARDT II, S. 731 ff.
131 MENHARDT III, S. 1261.
132 MENHARDT III, S. 1377 f.
133 MENHARDT III, S. 1461 ff.
134 MASCHEK, S. 96. MEILLER in: Arch. f. österr. Gesch. 10 (1853), S. 145; MEILLER benutzte diese Hs. offenbar noch im Servitenarchiv. (Frdl. Nachricht von Herrn Univ.-Prof. E. Zöllner vom 4. 11. 1972).
135 ORTVAY II/4, S. 359, Anm. 8.

Codex handelt, zeigen uns Kalendarien in der Széchényi-Nationalbibliothek in Budapest, die aus dem süddeutschen Raum stammen, z. B.
Hs. 15 (1439) *Kalender der Bamberger Diözese* mit astronomischen Tabellen und Traktaten[136]: Kalender der Bamberger Diözese; Ausrechnung der Goldenen Zahl und des Sonntagsbuchstabens; Regeln und Tabellen zur Ausrechnung der beweglichen Feste; Ausrechnung des Neu- und Vollmonds; Wie man Kalender verlängern kann; Die Zeichen der Sonne; Aderlaßregeln; Ausrechnung der Länge des Tages; von den Stunden der Planeten; von den sieben Planeten; Die Verwandlung der zwölf Zeichen; Wie die sieben Planeten das Wetter bestimmen; Von den Eigenschaften der sieben Planeten und ihren Kindern.

Hs 56 (1518) *Kalender der Salzburger Diözese* mit astronomischen Tabellen[137]: Tabellen für die Mondzeiten nach Ländern und Städten (darunter Wien, Kaschau, Ofen, Salzburg, Judenburg, Villach, Bruck, Brixen); Kalender; Tabellen zur Ausrechnung der Goldenen Zahl; Astronomische Tabellen; Tabelle zur Ausrechnung der beweglichen Feste; Tabelle zur Ausrechnung des Neumondes; Was man an jedem Tag des Monats tun und lassen soll.

Codex 40: *„It. ain deutsch erczney puech halb pogen mit funf Registern, vnd ist in ain Rots losch vnd preter gepunden, als meiner hantgeschrifft"*[138]. Der beste Kenner der mittelalterlichen medizinischen Fachprosa, G. EIS[139], vermutet, daß sich dieser Codex nicht wesentlich von den Arzneibüchern der benachbarten deutschen Länder unterschieden habe; die *„Praktik"* des Meisters Bartholomäus[140], das *„Harnbuch"* Ortolfs von Baierland[141], Gabriel

136 A. VIZKELETY, Beschreibendes Verzeichnis der Altdeutschen Handschriften der ungarischen Bibliotheken I: Széchényi-Nationalbibliothek, Wiesbaden 1969, S. 28 ff.

137 VIZKELETY, S. 131 ff. — Daß Kalender auch andere *„guete matery"* enthalten konnten, zeigt CPV 1357 (MENHARDT, III, S. 1320); in ihm befinden sich medizinische Traktate, die uns deshalb interessant sind, weil auch Eghenvelder solche besaß, und zwar: Kalender mit sphaera; Bartholomäus, Arzneibuch; Von großem Siechtum; Ortolf v. Baierland, Arzneibuch; Vom Aderlassen; Von Wunden und ihrer Heilung; Von des Geiers Tugend; Pseudoaristoteles, Gesundheitslehre für Alexander; Von den 12 Monaten; Von den verworfenen Tagen; Von den 72 Namen Christ; Von den edlen Kräutern und ihrer Tugend; Altes Arzneibuch; Von den Tugenden des gebrannten Weins; Rezepte; Gottfried v. Franken, Baum- und Weinzucht.

138 ORTVAY II/4, S. 359, Anm. 7.

139 EIS-RUDOLF, S. 56 f.; G. EIS, Mittelhochdeutsches Schrifttum in der Slowakei, Preßburg 1944, S. 34. Vgl. noch Anm. 137.

140 J. HAUPT, Über das mitteldeutsche Arzneibuch des Meisters Bertholomäus, in: Sitzungsberichte d. Wr. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 71 (1872), S. 451—565; G. EIS, Forschungen zur Fachprosa, Bern-München 1971, S. 19—25; die *„Praktik"* des M. B. war wohl noch im 12. Jh. auf Grund salernitanischer und solcher Quellen, die die Salernitaner schätzten, von einem unbekannten, vielleicht deutschen Kompilator verfaßt. Sie war, nach der großen Zahl der Hss. zu urteilen, das verbreitetste humanmedizinische Werk in deutscher Sprache. EIS kennt über 100 Hss., vgl. G. EIS, Mittelhochdeutsche Fachliteratur (Sammlung Metzler, Stuttgart 1962², = EIS, Fachlit.), S. 55.

141 K. SUDHOFF in: VL III (1943), Sp. 647—650; F. FOLLAN, Das Arzneibuch Ortolfs von Baierland, Stuttgart 1963.

von Lebensteins *„Tractat von den gebrannten Wässern"*[142], ein *„Herbarius"*[143], Aderlaßregeln[144] und Pestvorschriften[145] mögen darin enthalten gewesen sein. Diese Handschrift und Cod. 42 vermachte Eghenvelder dem Preßburger Bürger Johannes Schuß: *„It. ain Rotz pühel in medicinis vnd auch mein schach Zagel, dye Schaff ich dem Johannes Schuss"*[146].

Codex 41: *„It. ain puech ganntzer pogen lauttund Comentator super secreta mulierum, in ainem Swarcz copert punden"*[147]. Die Frauenheilkunde besaß in den *„Secreta mulierum"*, die man Albert d. Gr. zuschrieb[148], eine volkstümliche Aufklärungsschrift; von den Kommentaren ist der bekannteste die Glosse der salernitanischen Ärztin Trottula, die auch in der deutschen Bearbeitung von Hans Hartlieb aufscheint[149]. Eghenvelders Exemplar war sicher lateinisch, da er die deutschen Handschriften ausdrücklich vermerkt.

Codex 42: *„It. ain deutscher Schach Zabel, schön gemalt vnd Seuberlich in preter vnd in ain weisses vel gepunden, vnd nit meiner hanntschrifft"*[150]. Zum didaktischen Schrifttum, und zwar zur Standes- und Sittenlehre allgemeiner Art gehören die seit dem 13. Jh. gebräuchlichen Schachbücher. Das *„Solatium ludi Scacorum"* des Johannes de Cessolis knüpfte an das Schachspiel, an seine Figuren und ihrer Verbindung mit den menschlichen Ständen (den Klerus ausgenommen), an den Zügen auf dem Schachbrett und an der Einrichtung desselben in der Form eines Predigtzyklus verschiedene Betrachtungen und Lehren. Um 1250 in der Form eines lateinischen Traktates *„De moribus hominum et officiis nobilium super ludo scacorum"* wurde das Werk nach einem glossierten

---

142 Lebensteins Traktat gehört zu den Lehrschriften über die gebrannten Wässer (alkoholische Auszüge aus Heilkräutern), die medizinische Absichten verfolgen, vgl. EIS, Fachlit., S. 28, Textausgabe: G. EIS-H. J. VERMEER, Gabriel von Lebensteins Büchlein von den gebrannten Wässern, Stuttgart 1965.

143 Da eine scharfe Unterscheidung zwischen medizinischer und pharmazeutischer Literatur im Mittelalter nicht zu ziehen ist, schließen die Arzneibücher auch *„Herbarien"* ein, d. h. Rezeptsammlungen von Heilkräutern. Das bekannteste ist der *„Macer Floridus"*, vgl. EIS, Fachlit., S. 34.

144 Solche sind gesammelt bei E. ZINNER, Die astronomischen Handschriften des deutschen Kulturgebietes, München, 1925, Nr. 8029—8035; G. EIS, Utilitas venarum pro minutione, in: G. EIS, Vor und nach Paracelsus, Stuttgart 1965, S. 11—17.

145 Durch das Auftreten der Pest wurde die Heilkunde vor neue Aufgaben gestellt. „In allen Städten entstanden Pesttraktate, die die Ursachen der neuen Plage ergründen und Ratschläge zur Vermeidung oder Heilung zu bieten suchten. Unter den Verfassern solcher Schriften, die zu Hunderten erhalten sind, begegnen uns die berühmtesten Ärzte", EIS, Fachlit., S. 37.

146 ORTVAY II/4, S. 361, Anm. 15.

147 ORTVAY II/4, S. 359, Anm. 13.

148 Zur Verfasserfrage und zur lateinischen Überlieferung vgl. Chr. FERCKEL, Die Secreta mulierum und ihre Verfasser, in: Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin 38 (1954), S. 267—274.

149 EIS, Fachlit., S. 35.

150 ORTVAY II/4, S. 359, Anm. 9.

Text von Konrad von Ammenhausen († 1360) in ungefähr 20 000 Versen in die deutsche Sprache übersetzt. Da diese Übetragung in vielen Handschriften verbreitet wurde, dürfen wir annehmen, daß sie auch im Cod. 42 Eghenvelders enthalten war. Der Wert der Übertragung beruht nicht in der Darstellung, sondern im kulturgeschichtlichen Gehalt für die Welt der Kleinbürger, Bauern und Klosterleute[151]. Diese Handschrift erbte ebenfalls Johannes Schuß (siehe Cod. 40).

Codex 43: *„It. ain deutsches puech genant Wigloys, in pergamen in preter gepunden, aber nit vbertzogen, meiner hanntgeschrifft nit"*[152]. Wirnt von Grafenberg, der Verfasser des Epos *„Wigalois"*, war ein jüngerer Zeitgenosse Hartmanns von der Aue und dessen Schüler trotz Aufnahme Wolframscher Motive. Wirnt, der den *„Wigalois"* als sein erstes Werk bezeichnet, liebt die höfisch-stilisierte moralische Betrachtung, die er in der Form der laudatio temporis acti kleidet[153].

Codex 44: *„It. ain deutsch puch in einem Roten losch vnd preter gepunden, dar jnn vindt man die Regierung des grossen Allexander, von der Stat Akers, wie die verloren ist worden, der katho vnd Terhen deutsch, al meiner hanntgeschrift"*[154]. Während wir bei der Alexanderdichtung früher an eine der deutschen Dichtungen eines Pfaffen Lamprecht, Rudolf von Ems oder Ulrich von Etzenbach dachten[155], scheint mir nun bei der *„Regierung des grossen Allexander"* das in der St. Martinsnacht 1352 vollendete Epos eines Österreichers, der sich der „arme Seifrit" nennt[156], wahrscheinlicher zu sein, da Eghenvelder mit dem österreichischen Kulturraum eng verbunden war, was auch aus dem nächsten Stück hervorgeht; denn *„Von der Stat Akers, wie die verloren ist worden"* ist nach SEEMÜLLERs Ausgabe der 2. Teil der *„Österreichischen Reinchronik"* Ottokars von der Geul, der einzige, der gesondert

---

151 H. RUPPRICH, Vom späten Mittelalter bis zum Barock (= DE BOOR-NEWALD, Geschichte der deutschen Literatur, Bd. 4/1), München 1970, S. 301. Ausgabe: F. VETTER, Das Schachzabelbuch Kunrats von Ammenhausen, Frauenfeld 1892. Parallelhs.: CPV 3049, fol. 1ra—11rb: Konrad v. Ammenhausen, Schachzabelbuch; fol. 114ra—140vb: Jacob de Cessolis, Schachzabelspiel; fol. 141ra—170vb: Meister Ingold, Das goldene Spiel (MENHARDT II, S. 841 ff.).

152 ORTVAY II/4, S. 359, Anm. 10.

153 H. DE BOOR, Die höfische Literatur, Vorbereitung, Blüte, Ausgang (= DE BOOR-NEWALD, Bd. 2), München 1953, S. 87 ff.; Ausgabe: J. M. N. KAPTEYN, Wigalois, der Ritter mit dem Rade, Rhein. Beiträge und Hülfsbücher zur germ. Philologie und Volkskunde, Bd. 9, Bonn 1926; Parallelhss.: CPV 2881, 2970 (MENHARDT I, S. 514 ff.; II, S. 700).

154 ORTVAY II/4, S. 359, Anm. 6.

155 EIS-RUDOLF, S. 36.

156 RUPPRICH (DE BOOR-NEWALD 4/1), S. 58; G. JUNGBLUTH, in: VL IV (1953), Sp. 152. Ausgabe: P. GEREKE, Seifrits Alexander aus der Straßburger Handschrift (DTM 36), Berlin 1932. Parallelhss.: CPV 2881, 2954 (MENHARDT I, S. 514 ff.; S. 622).

über Österreich hinaus nach Alemannien und Thüringen wirkte[157]. Ottokar hat den Fall von Akkon am 18. Mai 1291 „als den letzten politischen Zusammenbruch einer fast 200jährigen religiösen und politischen Idee mit derselben tiefen Erschütterung erlebt, wie seine ganze Zeit. Er beschreibt die Begebenheit vom Standpunkt eines staufischen Parteigängers"[158].

Auch der *„Katho"* war eine didaktische Dichtung; es sind dies die vielgelesenen und allgemein verbreiteten *„Disticha Catonis"*, eine Reihe von Lebensregeln, die sich aus der Lebenserfahrung ableiten lassen. Sie entstanden im 3./4. Jh. und bekamen in der Karolingerzeit eine Prosavorrede. Als Erbe der Spätantike gehörten sie zur trivialen Schulbildung und wurden durch ihre leichte lateinische Diktion zum Elementarbuch des Lateinunterrichtes. Ihre große Stunde schlug, als sie aus der Lateinschule heraustraten und zum moralischen Lehrbuch der Laien wurden. Schon bald nach 1250 entstand die erste deutsche Übersetzung, der im Lauf des 14. und 15. Jhs. zahlreiche Bearbeitungen in allen Teilen und Mundartgebieten des deutschen Sprachgebietes folgten[159]. Eghenvelders *„Katho"* fügt sich so in die bayerisch-österreichische Gesamtbearbeitung, die von einem *„Ur-Cato"* in einem Melker Codex stammt[160]. Was mit dem *„Terhen"* gemeint ist, konnte ich nicht herausbekommen; an eine deutsche Terenzübersetzung zu denken verbietet die Chronologie[161]. Die ersten deutschen Übersetzungen erschienen erst nach Eghenvelders Tod. Doch darf daran erinnert werden, daß schon Albrecht V. († 1439) die Bibliothek seines Schwiegervaters Sigismund von Prag nach Wien bringen ließ, in der sich u. a. auch einiges von Terenz befand[162], und daß die Bibliothek der Preßburger Gottsleichnamsbruderschaft nach Ausweis des Inventars ebenfalls einen Terenz besaß; allerdings stammt es aus dem Jahre 1501[163]. Sollte sich der Baccalaureus als Übersetzer des Terenz versucht haben?

---

157 Hss.: Wolfenbüttel 5497 (291 Gud. lat), 15. Jh., 117 Bll. Von der Erzählung vom Falle Akkons sind am Anfang 800 Verse ausgefallen. Aus dem Besitz des Wiener Hofbibliothekars Sebastian Tengnagel († 1636); St. Gallen 658, in alemannischer, und Jena Cod. msti. rec. f. adj. ff, in mitteldeutscher Mundart. Daß dieser Teil wirklich gesondert abgeschrieben wurde, beweist die Jenaer Hs., deren Incipit lautet: *„Hie hebit sich an das grosse leid vnd der grosse schadt, der der christenheit geschach, do Akkers, die guote stadt, zustort vnd zubrochen wart"*, vgl. J. SEEMÜLLER, Mon. Germ. Hist., Deutsche Chroniken V/1—2 (Hannover 1890/93; A. KRÜGER, in: VL V (1955), SP. 834—842.

158 H. DE BOOR, Die deutsche Literatur im späten Mittelalter (DE BOOR-NEWALD, Bd. 3/1), München 1962, SS. 198, 217 f.; KRÜGER, a. a. O.

159 DE BOOR (DE BOOR-NEWALD 3/1), S. 386—391; Literaturangaben S. 401 f.

160 K. LANGOSCH, in: VL V (1955), Sp. 132. Daß die *„Disticha Catonis"* auch in anderen deutschen Städten der Slowakei im Mittelalter wohlbekannt waren, beweist der sog. *„Neusohler Cato"* des Caspar Meissener, hg. von L. ZATOČIL, Der Neusohler Cato. Ein kritischer Beitrag der deutschen Catobearbeitungen, Berlin 1935.

161 RUPPRICH (DE BOOR-NEWALD 4/1), S. 626.

162 RUPPRICH (DE BOOR-NEWALD 4/1), S. 412.

163 ORTVAY II/4, S. 377, und Anm. 5.

Das Interesse Eghenvelders an der Geschichte zeigt sich nicht nur in den geschichtlichen Dichtungen, die wir im vorigen Codex behandelt haben, sondern auch an rein geschichtlichen Prosawerken; hierher gehören die letzten zwei Handschriften, die mit seinem Namen verbunden sind.

Codex 45: *„It. ain Rats pühel Textpleter, in latein beschriben von der vnderwerffung der hussen oder keczern in peheim, vnd ist gewesen herrn michel Wolff"*[164]. Von den zeitgenössischen Werken, die in der Literatur erwähnt werden[165] paßt zu dem oben angeführten Titel am besten die *„Cronica de expeditionibus in Bohemiam contra Husistas haereticos* des Andreas von Regensburg, die LEIDINGER unter dem Titel *„Chronica Husitarum"* herausgegeben hat[166]. Abgesehen von den weniger bedeutsamen Teilen am Ende seiner allgemeinen und bayerischen Chronik und dem *„Diarium sexennale"* behandelt Andreas, regulierter Chorherr zu St. Mang in Stadtamhof, die Hussitenkriege im *„Supplementum"*, im 7. Teil seines *„Concilium Constantiense"*[167]: *„Quid Sigismundus rex Romanorum gesserit statim post Concilium Constantiense, et de prima et secunda expeditione ad delendum husistas haereticos"*, sowie in der schon erwähnten *„Chronica Husitarum"* und im *„Dialogus de heresi Bohemica"*[168], der in den Handschriften auch *„Dyalogus de expeditionibus in Bohemiam et actis contra eos"* oder *„Dyalogus in negocio Katholicorum et Hussitarum"* genannt wird. Die *„Chronica"* ist eine Art Separatausgabe des *„Supplementum"*, die erst nach dem Konzil beginnt und einen Teil der erzählenden Stücke, sowie die Mehrzahl der Urkunden wegläßt. Im *„Dialogus"* haben wir einen summarischen Auszug aus dem gesamten Material in Gesprächsform und voll pathetischer Ergüsse, die zum großen Teil wörtlich den offiziellen Urkunden entnommen sind[169]. Welches dieser drei Werke der Codex Eghenvelders enthielt, läßt sich nicht entscheiden, zumal sein Inhalt im Vermächtnis mit *„De disputacione hereticorum"* angegeben wird: *„It. Omelias beati Gregory vnd auch ein klains puch de disputacione hereticorum in Rott gepuntten, schaff ich maister Wolffen, doctori in medicinis"*[170], von dem er es erhalten hatte. Der Codex enthielt also entweder den *„Dialogus"* (worauf der Ausdruck *„disputacio"* hin-

---

164 ORTVAY II/4, S. 360, Anm. 2.

165 K. HÖFLER, Geschichtsschreiber der hussitischen Bewegung in Böhmen (Font. Rer. Austr. I/2, I/6, I/7), Wien 1856 ff.; Neudruck Graz 1969 ff. Fr. v. BEZOLD, König Sigmund und die Reichskriege gegen die Hussiten, 3 Bde., München 1872—1877; G. LEIDINGER, Andreas von Regensburg, Sämtliche Werke, Quellen und Erörterungen zur Bairischen und Deutschen Geschichte NF. 1, München 1903.

166 LEIDINGER, S. 343—459.

167 LEIDINGER, S. 159—286 (Supplementa ab S. 270).

168 LEIDINGER, S. 657—691.

169 BEZOLD I, S. 14—18; B. SCHMEIDLER, in: VL I (1933), Sp. 74—79.

170 ORTVAY II/4, S. 361, Anm. 16.

deuten könnte, oder die „*Chronica*" und den „*Dialogus*" oder endlich die „*Chronica*" und einen apologetischen Traktat „*De disputatione haereticorum*".

Ein anderes Geschichtswerk, das Eghenvelder selbst abgeschrieben hat, war die „*Österreichische Chronik von den 95 Herrschaften*" von Leopold Stainreuter[171], deren Auftraggeber, Herzog Albrecht III., ihre Fertigstellung nicht mehr erlebte. Stainreuter teilt, ähnlich wie Otfrid, den Stoff nach den fünf Sinnen in fünf Teile. Der merkwürdigste Abschnitt, der es zum „Kuriosum in der österreichischen Historiographie" macht, ist die Reihe der Fabelfürsten aus der Urgeschichte Österreichs, die mit dem Jahre 859 nach der Sintflut beginnt und 2975 Jahre dauert. Diese Phantastereien wurden schon von vielen Zeitgenossen angezweifelt.

Die Handschrift, in der diese „*Österreichische Chronik*" steht, wurde von MASCHEK[172] entdeckt. Es ist dies CPV Ser. n. 3344 der Wiener Nationalbibliothek. MASCHEK meint, daß die Handschrift bald nach dem Tode Eghenvelders, nämlich 1457, in den Besitz von Jörg Schrat, dem Pfarrer von St. Peter in Wien, gekommen sei. Da sie aber weder im Testament, noch im Vermächtnis Eghenvelders aufscheint, war sie zur Zeit der Abfassung des Testamentes nicht mehr im Besitze Eghenvelders. Ich vermute daher, daß er sie im Auftrage Jörg Rukkendorfers in Hainburg geschrieben hat, da die Teile, die von Eghenvelder stammen, bloß bis zum Jahre 1434 reichen; die übrigen Teile der Handschrift, die von mehreren Händen geschrieben wurden, reichen über den Tod Eghenvelders hinaus. Wahrscheinlich gelangte sie von den Erben Rukkendorfers nach Wien. Der Inhalt der von Eghenvelder geschriebenen Teile:

CPV Ser. n. 3344 (1431—34)[173]:

fol. 1r—8r: Wappen und erläuternder Text.

fol. 9ra—100rb: Leopold Stainreuter, „*Österreichische Chronik von den 95 Herrschaften*".

fol. 100va—114vb: *Minne- und Meisterlieder*[174].

(100va: *Gegrüßt seist du Maria*, 3 Strophen; 101ra: *Kato ein weiser Heide*, 3 Strophen; 101rb: *Maria ward ein Bote gesandt*, 3 Strophen; 101vb: *Von unserer lieben Frauen* in Frauenlobs Zugweise; 102va: *Tageweise;* 102vb: Reinmar von Brennenberg, *Minnelied;* 103va: Peter von Arberg, *Tageweise;* 103va: *Abschied in Treuen* (Tagelied); 103vb: *Der eingeschlafene Wächter;* 104ra: Pseudo-Neidhart, *Maiklage;* 104vb: Pseudo-Neidhart, *Wolge-*

---

171 Über Stainreuter, vgl. J. K. HEILIG, in: MIÖG 47 (1933), S. 225 ff.; H. MASCHEK, in: VL IV (1953), Sp. 258—261; Ausgabe von J. SEEMÜLLER, in: Mon. Germ. Hist., Deutsche Chroniken, VI (1909).

172 MASCHEK, S. 94.

173 MENHARDT III, S. 1485—1494.

174 Die Literaturnachweise zu den Minne- und Meisterliedern siehe bei MENHARDT, a. a. O.

ziert steht der Plan; 105va: Pseudo-N e i d h a r t, *Der Schwarzdorn ist worden weiß;* 106ra: Pseudo-N e i d h a r t , *Der Widerdrieß;* 106vb: N e i d h a r t von R e u e n t a l , *O weh Sommerzeit;* 107rb: Pseudo-N e i d h a r t , *Der Sonnenglanz vom Himmel scheinet;* 107vb: Pseudo-N e i d h a r t , *Die Meerfahrt;* 108ra: Pseudo-N e i d h a r t , *Lob der Frauen;* 108rb: Drei Sprüche: *Der Krebs und sein Sohn; Krebs und Fuchs; Das Schneekind;* 108va: Pseudo-N e i d h a r t , *Das Liebeskränzlein;* 109ra: *Gott ist ein lange borgender Wirt;* 109rb: *Der zudringliche Sänger;* 109va: *Meisterschaft in der Kunst;* 109vb: Pseudo-N e i d h a r t , *Ihr freut euch, ihr werten stolzen Laien;* 110va: Pseudo-N e i d h a r t , *Der Mai gar wonniglich hat;* 111rb: *Rat, die Frauen treu zu lieben;* 112ra: *So wohl der Tat allerst ist mir worden kund;* 112vb: M u s k a t b l ü t , *Warnung an Jungfrauen;* 113ra: M u s k a t b l ü t , *Warnung an junge Ehemänner;* 113rb: *Erfolgreiche Werbung;* 113va: Pseudo-M ö n c h von S a l z b u r g , *Wir sollen uns aber freuen gen dem Maien;* 114va: Pseudo-N e i d h a r t , *Die krumme Nadel* (von anderer Hand geschrieben).

fol. 115va—117ra: leer.

fol. 117va—122rb: *Briefsteller* (fol. 121rb von anderer Hand geschrieben).

fol. 158vb—160r: *Bannbrief Kaiser Sigismunds über den Herzog Ludwig von Ingolstadt.* Datiert: Basel, 1434, April 28.

fol. 161v: *Notiz über ein Gefecht des Jahres 1434.*

III

Die Bücherei des Preßburger Stadtschreibers Liebhard Eghenvelder läßt gewisse Rückschlüsse auf ihren Besitzer zu. Von den 45 angeführten Codices sind mehr als die Hälfte geistlichen und religiösen Inhalts; neben dem vollständigen Exemplar der Hl. Schrift sind es vor allem Predigten, religiöse Belehrungs- und Erbauungsschriften in lateinischer und deutscher Sprache. Sie lassen auf ein starkes und lebendiges religiöses Interesse schließen, wobei auffällt, daß Eghenvelder die Professoren der Wiener Hochschule, der er sich anscheinend Zeit seines Lebens verbunden fühlte, bevorzugt; von Heinrich von L a n g e n s t e i n besaß er sicher die *„Erchantnuzz der sund"* (Cod. 18), wahrscheinlich auch dessen Anleitung für Beichtväter (Cod. 12), die Traktate über das Stundengebet und über die Eucharistie (Cod. 14); von Nikolaus von D i n k e l s b ü h l bestimmt die katechetischen Predigtzyklen (Cod. 9) die *„Sermones de tempore"* (Cod. 10), die *„Sermones de corpore Christi"* und *„De Sanctis"* (Cod. 11), wahrscheinlich den Traktat gegen Johannes Hus *„Eloquenti viro"* (Cod. 14) und die unechte *„Concordantia in passione Domini"* (Cod. 12), sowie die deutschen Fastenpredigten (Cod. 15); von Thomas E b e n d o r f e r die Sermones *„De animabus"* (Cod. 11) und wahrscheinlich den Traktat *„De Antichristo"* (Cod. 12); ferner

das aus Wiener Universitätskreisen stammende *„Speculum artis bene moriendi"* in deutscher Übertragung (Cod. 18), und vom Wiener Burgpfarrer Thomas Peuntner die *„Betrachtung über das Vaterunser"* und das *„Sterbebüchlein"* (Cod. 18).

Daß dieses religiöse Interesse in einer aufrichtigen und frommen Gläubigkeit wurzelte, beweisen die Gebetbücher und die liturgischen Handschriften, die ein reges Leben mit der Kirche bezeugen. ORTVAY[175] weiß zu berichten, daß in nicht wenigen Familien Preßburgs das Breviergebet durchaus gebräuchlich war. Dazu kam, daß Eghenvelder als Mitglied der Preßburger Gottsleichnamsbruderschaft verpflichtet war, an liturgischen Feiern, Vigilien usw. teilzunehmen. Religiöse Motive waren auch bei der Errichtung von Testamenten bestimmend; so vermachte Eghenvelder, wie wir sahen, ein Predigtbuch und zwei Psalterien den Preßburger Klarissinnen, sein Cantuale dem Kloster zu Mariatal, Predigtbücher der Dompfarre zu Preßburg, der Pfarre zu Hainburg, einem frommen Priester, usw. Die übrigen Bücher, die im Vermächtnis nicht ausdrücklich angeführt sind, vermachte er — jedenfalls auch aus religiösen Gründen — armen Schülern: *„It. was Annderr pücher sind, dye soll man geben armen Schulern"*[176].

Mit seinem Studiengang an der Wiener Universität und wahrscheinlich auch mit seiner Tätigkeit als Schulmeister in Hainburg hängen die Codices 30—33 zusammen, die die Standardwerke des Lateinunterrichtes und des Philosophiestudiums enthielten, so Eberhards von Béthune *„Graecismus"*, Alexanders von Villadei *„Doctrinale puerorum"*, die sehr seltenen *„Sophismata"* Alberts von Sachsen, und des Boethius *„De consolatione philosophiae"*.

Mit seiner Tätigkeit als Stadtschreiber und öffentlicher Notar in Preßburg sind seine Formel-, Brief- und Rechtbücher in Verbindung zu setzen (Cod. 34—38). Astronomische und medizinische Interessen verraten sein Kalender (Cod. 39) und die medizinischen Werke (Cod. 40—41). Von der schöngeistigen Literatur bevorzugte Eghenvelder das lehrhafte Schrifttum; das bezeugen sein Schachzabelbuch (Cod. 42) und die *„Disticha Catonis"* (Cod. 44); von den Epen der *„Wigalois"* (Cod. 43), an den ihn wohl die moralische Betrachtungsweise mit ihrer Zeitkritik[177] fesselte; und schließlich die Geschichtsepik: der *„Alexander"* des Armen Seifrit (Cod. 44) bewertete — im Gegensatz zu früheren Alexanderepen — die Gestalt Alexanders positiv; er tritt als der von Gott gesandte Richter und Züchtiger[178] auf; auch hier ist es wieder die moralische Betrachtung und die Zeitkritik, die Eghenvelder ansprach. Ähnlich ist es auch bei

175 ORTVAY II/4, S. 391.
176 ORTVAY II/4, S. 362, Anm. 10.
177 DE BOOR (DE BOOR-NEWALD, Bd. 2), S. 89.
178 RUPPRICH (DE BOOR-NEWALD 4/1), S. 59.

der *„Stat Akers, wie die verloren ist worden"* aus der *„Österreichischen Reimchronik"* Ottokars von der Geul. Daß Eghenvelder gerade diesen Teil abschrieb, wirft ein bezeichnendes Licht auf seine Haltung der Kirche gegenüber; so fromm und gläubig er auch war, so verschloß er seine Augen doch nicht vor den Mißständen, die in der Kurie und in der Hierarchie des Spätmittelalters herrschten. Vergessen wir nicht: in seiner Jugend erlebte Eghenvelder noch das Avignonensische Papsttum, die Zeit der Gegenpäpste, die einander hemmungslos bannten, die Konzile von Konstanz und Basel, die eine Reform der Kirche an Haupt und Gliedern anstrebten. So konnte er bei aller persönlichen Frömmigkeit — gleich Ottokar — in Rom eine „dunkle Macht" und in der Kurie eine „zerstörerische Instanz"[179] sehen, gegen die selbst der gute Wille des Papstes nicht aufkommen konnte.

Wie sehr er am Zeitgeschehen und an der Geschichte überhaupt Anteil nahm, zeigen auch die rein geschichtlichen Werke, so die *„Österreichische Chronik von den 95 Herrschaften"* Leopold Stainreuters und das lateinische Buch *„Von der underwerffung der hussen oder keczern in pehaim"*, in dem wir die *„Chronica Hussitarum"* von Andreas von Regensburg zu erkennen glauben; die Kenntnis der hussitischen Bewegung und der Hussitenkriege waren überdies einem Manne notwendig, der vom Preßburger Magistrat für diplomatische Missionen verwendet wurde und Zeitgenosse der Kämpfe zwischen Jiskra und Hunyadi war. So tritt uns in Liebhard Eghenvelder im Spiegel seiner Bücherei nicht nur ein Bücherliebhaber entgegen, der einen großen Teil seiner Bücher selbst geschrieben und Freude an schönen Einbänden hatte[180], sondern auch ein Mann von vielseitigen Interessen, aufgeschlossen für die kulturellen, kirchlichen und politischen Strömungen seiner Zeit, ein Mann von tiefer Gläubigkeit und hohem sittlichen Ernst, mit starken lehrhaften Neigungen, der auf der Höhe der zeitgenössischen Bildung stand.

---

179 DE BOOR (DE BOOR-NEWALD 3/1), S. 198 f.

180 Eghenvelders Bücher waren zumeist in feines Leder (Sämischleder und Saffian, mhd. *„losch"* genannt) von roter, weißer, blauer, seltener grüner Farbe gebunden, das manchmal gepreßt war. Die Handschriften waren zum Teil auch mit Metallplatten beschlagen und mit Schließen versehen.

Heinz Kloss

Reaktionäre Strukturelemente im Warschauer Vertrag *

0.1. Zu den wesentlichen Entscheidungen, zu denen sich die öffentliche politische Meinung in Westdeutschland seit 1945 durchgerungen hat, gehörten die drei fortschrittlichen Einsichten,

daß bei uns nie wieder im Sinne eines rechtsverachtenden Zynismus die Losung gelten soll, daß — im Sinne einer sog. Realpolitik — Macht vor Recht gehe,
daß eine gesunde Zukunft Deutschlands wie des freien Europa undenkbar sei ohne eine unbegrenzte nationale Duldsamkeit, die endgültig dem jakobinischen — oder als „jakobinisch" geltenden — Ideal abschwört, daß innerhalb der Grenzen eines Staates möglichst nur eine einzige Sprache Umgangs- und Muttersprache der Bewohner sein soll,
daß die Zugehörigkeit zu einer bestimmten ethnisch-nationalen Gruppe bestimmt wird durch das frei ausgeübte nationale Bekenntnis des Individuums und nicht (im Sinne eines „ethnischen Determinismus") durch die Haussprache oder Hausmundart, die es von seinen Eltern übernommen hat.

Wir können diese drei Grundsätze zusammenfassen als

1. Absage an die Gewaltideologie einer fälschlich sog. „Realpolitik"
2. Absage an den einsprachigen Nationalstaat,
3. Eintreten für das Bekenntnisprinzip in Fragen der ethnisch-nationalen Zugehörigkeit.

Alle drei Prinzipien sind durch das Warschauer Abkommen gefährdet worden.

1.1. Merkwürdigerweise hat das Wort „Realpolitik" im Laufe der Zeit eine Bedeutungsverschiebung erfahren, die es zu einer Art beschönigender Umschreibung für „Gewaltpolitik" werden ließ; in dieser an sich sekundären Bedeutung ist es in viele andere Sprachen übernommen worden.

Dem eigentlichen Wortsinn nach bedeutet das Wort fast das Gegenteil, nämlich eine Politik des sogenannten gesunden Menschenverstandes. Heute aber gehört es zu jenen Wörtern, die — nach aus- wie inländischer Auffassung — einen wenig schönen Zug des deutschen Nationalcharakters bezeichnen, der sich vor allem nach 1871 herausgebildet haben soll: eine Neigung, aus dem politischen Denken und Handeln die ethischen Maßstäbe auszuklammern und mehr danach zu fragen, welche politischen Forderungen und Maßnahmen durchführbar, als danach, ob sie auch gerecht sind.

Dieser Begriff der Realpolitik rückt dicht in die Nähe einer weiteren, an sich noch wesentlich radikaleren Formel, die seit Jahrzehnten die politischen Gespräche aller Stammtischrunden in Deutschland — zeitweise aber auch die unserer Nachbarn — überschattet hat: die Formel „Macht geht vor Recht".

Selbst zu dieser Formel gibt es noch eine Steigerung — es war eine Formel, die zu den Lieblingslosungen von Joseph Goebbels gehörte: „Recht ist, was meinem Volk

---

* Am 23. Mai jährte sich zum ersten Mal der Tag der Ratifizierung des Warschauer Vertrags. Nach wie vor sind die Gedanken des Autors beherzigenswert (Die Red.).

nützt". Die NS-Propaganda gefiel sich darin, zu behaupten, dieser Satz sei eine Parallele zu dem berühmten und von aller Welt ob auch widerwillig hingenommenen britischen Leitsatz „right or wrong — my country" — Recht oder Unrecht: erst kommt mein Vaterland.

Weder Goebbels noch seine Kritiker scheinen bemerkt zu haben, daß in Wirklichkeit die nationalsozialistische Losung sehr viel radikaler, ja nihilistischer war als die englische. Denn diese besagte: Zwar gibt es Taten, die objektiv Recht und solche, die objektiv Unrecht bedeuten; aber zum Nutzen meines Vaterlandes muß ich unter Umständen Schuld auf mich laden und bewußt ein Unrecht begehen, das ich deutlich als solches erkenne und empfinde. Der Goebbels-Satz hingegen hebt gerade diese objektiven Maßstäbe auf und setzt das Recht gleich mit dem vermeintlichen Nutzen des eigenen Volkes.

Nun, zu der Formel von Goebbels will sich heute niemand mehr bekennen. Wohl aber hört man noch immer sehr oft das ingrimmige Wort „Macht geht vor Recht", wobei es erst in zweiter Linie darauf ankommt, ob es unser eigenes Recht ist, das da gebeugt wird, oder das eines anderen Landes und Volkes.

Dieser Satz, „Macht geht vor Recht", der so „realpolitisch" klingt, ist aber, schlicht gesagt, falsch. Er beruht auf der stillschweigenden Annahme, das Recht und die ihm innewohnenden sittlichen Grundsätze seien schimärische Gegebenheiten, denen keinerlei politische Bedeutung zukomme, falls nicht der Träger dieses Rechts zugleich über entsprechend starke Bataillone, Flugzeugschwadronen und Flugzeugträger verfüge. Das aber ist nichts anderes als primitive Rechtsverachtung.

Natürlich läßt sich dieser falschen These „Macht geht vor Recht" nicht eine einfache Umkehrung entgegensetzen, die etwa lauten dürfte: „Recht geht vor Macht" oder gar „Recht ist schlechthin Macht". Wohl aber läßt sich postulieren, daß Recht „**eine** Macht", auf Erden ist, eine sehr ansehnliche, aber natürlich keineswegs die einzige, sondern nur eine unter vielen. Ihr größter Feind ist die nackte Gewalt, und die richtige Fassung des obigen Ausspruches müßte lauten: „Die Macht der Gewalt geht (oft, leicht, aber nicht überall und zumal nicht dauernd) vor die Macht des Rechtes."

Wie groß sogar die **äußere** Macht des Rechtes in geschickten Händen werden kann, haben die Deutschen in zwei Weltkriegen erlebt, in denen sich die Angelsachsen ständig — und im Ersten Weltkrieg keineswegs immer mit vollem Recht — auf sie beriefen und durch diese psychologische Kriegführung die Weltmeinung gegen die täppisch-gewaltgläubigen Deutschen aufbrachten.

1.2. Eine Politik, die „berechtigten", weil auf dem Recht beruhenden Ansprüchen keinerlei politisches Gewicht, keinerlei „Macht" zuerkennt, ist Realpolitik in jenem zwielichtigen Wortsinn, wonach der Realpolitiker den Vorrang der physisch stärkeren Person oder Nation vor dem Recht anerkennt. Das gilt, wenn die verantwortlichen Staatsmänner einer Großmacht einem Nachbarn zu verstehen geben: „Unsere Macht geht doch selbstverständlich deinem Recht vor". Es gilt aber im Ergebnis ebenso, wenn sie den umgekehrten Standpunkt einnehmen und den Ansprüchen der Nachbarn nachgeben mit der Begründung: „Deine Macht geht doch selbstverständlich meinem Recht vor". Die sittliche Haltung, die sich darin ausdrückt, ist zweifellos weit vornehmer als die einer gruppenegoistischen Machtpolitik. Vornehmer — aber nicht reifer. Denn auch hier wird dazu beigetragen, daß sich in der internationalen Politik jenes Faustrecht durchsetzt und verfestigt, welches von dem Grundsatz ausgeht: „Schaffen wir nur erst mal vollendete Tatsachen — das Recht wird schon lernen, sich der Gewalt anzupassen".

Genau das aber ist Inhalt und Ergebnis der westdeutschen Polenpolitik. Ihre Anhänger in der Bundesrepublik leugneten nicht, daß es bisher noch immer deutsche Rechte auf die Oder-Neiße-Gebiete gab; zum mindesten scheint dies Argument kaum

irgendwo in ihrer Argumentation aufgetaucht zu sein. Sie leugneten lediglich, daß einem solchen Rechtsanspruch irgendwelche praktische Bedeutung zukomme; für sie zählte allein, daß Polen dort faktisch seit 25 Jahren die Verwaltung ausübte. Das wurde zusammengefaßt in der Rundfunkansprache, die Willy Brandt am 7. Dezember 1970 von Warschau aus an seine Mitbürger richtete und wo er vom Polenvertrag sagte: „Er gibt nichts preis, was nicht längst verspielt worden ist," (Bulletin der Bundesregierung v. 8. 12. 1970, S. 1814).

Es ließen sich selbstverständlich allerlei Gründe dafür anführen, daß die Bundesrepublik, sei es heute, sei es in absehbarer Zukunft, die Oder-Neiße-Grenze hätte anerkennen müssen. Aber unter allen denkbaren Gründen war der schlechteste der, zu sagen: „Wir besitzen sie ja sowieso nicht mehr, wir verzichten ja nur auf etwas, was wir längst verloren haben." Das ist nicht echte Realpolitik, für die auch das Recht eine Macht ist, sondern unechte Realpolitik, die nicht von einer echten Wirklichkeit ausgeht — zu der auch die moralischen Realitäten gehören —, sondern von der Ideologie, daß die äußere Gewalt den Ausschlag zu geben habe, die in diesem Fall nun einmal auf der Seite Warschaus und Moskaus liege.

2.1. Zusammen mit der politischen Grenzziehung hat der Warschauer Vertrag stillschweigend — aber deswegen nicht weniger eindeutig — auch die ethnische anerkannt, also das Prinzip, daß die Staatsgrenze zwischen zwei Nationen auch ihre Sprach- und Volksgrenze zu sein habe und daß ethnische Gruppen, die sich in dies angebliche Idealbild nicht einfügen lassen, von der Bildfläche zu verschweinden haben. Es wird geleugnet, daß ein friedliches Zusammenleben verschiedener gleichberechtigter ethnischer Gruppen im gleichen Staatsverband auf der Grundlage gegenseitiger Achtung möglich oder auch nur wünschenswert sei.

Diese Einstellung läuft allen Vorstellungen zuwider, die wir von einem künftigen geeinten Europa haben, in welchem alle großen und kleinen Völker und Volksgruppen volles Entfaltungsrecht genießen und gleichberechtigt zusammenleben sollen im Rahmen eines übergeordneten politischen Gemeinwesens, sei dieses nun ein Bundesstaat, ein Staatenbund oder eine neuartige Konstruktion. Geht doch der katholische Völkerrechtler Valentin Tomberg so weit, zu postulieren („Degeneration und Regeneration der Rechtswissenschaft", Bonn 1946, S. 57): „Kein nationaler Staat, insofern er **nur** national ist, kann je das Ziel des zu erstrebenden harmonischen Gesellschaftszustandes erreichen . . . Jeder übernationale Staat, d. h. ein Staat, in dem eine Reihe von Völkern, nicht als Herrscher und Beherrschte, vereinigt sind, sondern durch einen gemeinsam anerkannten Kulturwert, hat Aussicht, an der zukünftigen Organisation der Menschheit im Sinne der „harmonischen Gesellschaftsordnung" insofern teilzunehmen, als in ihm ein Übernationales und menschheitlich Wertvolles verwirklicht worden ist."

Dieses Leitbild vom Vielvölkerstaat stellt zugleich eine der wenigen grundlegenden Gemeinsamkeiten dar, die bis heute, mindestens in der Theorie, den Staaten des freien Europa und denen des sowjetisch beherrschten Raumes gemeinsam sind. Wir mögen noch so skeptisch sein gegenüber vielen Einzelzügen der sowjetischen oder rumänischen oder jugoslawischen Nationalitätenpolitik; nicht zu leugnen ist, daß in diesen Staaten bisher im Grundsatz das friedliche Nebeneinander mehrerer ethnisch-sprachlicher Gruppen im gleichen Staat bejaht wird.

Unter diesem Gesichtspunkt ist besonders niederdrückend, daß der Bundestag es nicht über sich gebracht hat, anläßlich der Vertragsratifizierung in einer Entschließung die Vertreibung zu verwerfen als eine grundsätzlich unzulässige Methode zur Lösung staats- und völkerrechtlicher Probleme.

2.2. Es gibt nur zwei Staaten des freien Europa und des Ostblocks, die bewußt und

vollständig ein solches Nebeneinader mehrerer ethnischer Gemeinschaften im gleichen Staat abzuwehren und/oder abzuschaffen versuchen: Frankreich, das sich dabei des Mittels der Zwangsassimilation bedient, und Polen, das zum Mittel der Massenaustreibung gegriffen hat.

Wir können die ethnopolitischen Prinzipien, die diese beiden Staaten vertreten, nach ihren bekanntesten Vertretern auch den Gaullismus und den Gomulkismus nennen. Die Übereinstimmung beider Prinzipien hat de Gaulle verkündet in jener Ansprache vom 12. September 1967 vor dem Sejm, in der er die Vertreibung nicht bloß mittelbar bejaht hat, indem er mit der damaligen de facto-Grenze indirekt auch die Ereignisse akzeptierte, die zu ihrer Ziehung führten, sondern ausdrücklich. Der entsprechende Satz lautete in der öffiziösen deutschen Übersetzung:

> „Ich sehe es (Polen) im Besitz eines geschlossenen Territoriums, ohne fremde ethnische Elemente, mit durchaus gerechtfertigten und klar festgelegten Grenzen, denen übrigens Frankreich seit 1944 immer voll zugestimmt hat."

Diese Wendung „ohne fremde ethnische Elemente" aber ist in seiner Rede das wahrhaft Erschreckende. Denn sie besagt zweierlei: daß der General den ethnisch einheitlichen Nationalstaat ohne nennenswerte anderssprachige Minderheiten als das für einen Staat erstrebenswerte Endziel betrachtete, und daß er **alle** Mittel, die zur Herbeiführung dieses Endzieles dienen können, bejahte — nicht nur die Zwangsassimilation, sondern auch ein so grausames Verfahren wie die Austreibung mit dem ihr **als** Begleiterscheinung wesenseigenen Merkmal der physischen Dezimierung der Betroffenen.

2.3. Muß ich erst ausdrücklich sagen, daß die gomulkistisch-gaullistische Auffassung, wonach Einsprachigkeit zum Wesen eines idealen Staates gehöre, extrem nationalistisch, extrem rückschrittlich, extrem antihumanistisch ist? Und doch wird man in der Bundesrepublik nicht müde, die Anerkennung der Vertreibungen als eine fortschrittliche, die Weigerung, sie hinzunehmen, als eine reaktionäre und „revanchistische" oder „faschistoide" Haltung hinzustellen. Die Vertriebenen und ihnen nahestehende Kreise haben sich in den letzten Jahren zunehmend für eine Lösung der Oder-Neiße-Frage im Geiste des Internationalismus ausgesprochen, die die Rechte der zugewanderten Polen ebenso wahrt wie die von etwa rückkehrwilligen Deutschen. Ich erinnere an die Broschüre von Herbert Czaja „Ausgleich mit Osteuropa" (1969), die Schrift des Franzosen Yves Brancion „La Ligne Oder-Neisse, Frontière de Guerre", die auch deutsch vorliegt unter dem Titel „Die Oder-Neisse-Linie — eine Kriegsgrenze", und auch an das kürzlich von der „Studiengruppe für Politik und Völkerrecht" des Bundes der Vertriebenen (BdV) herausgegebene, von mir bearbeitete Sammelwerk „Beiträge zu einem System des Selbstbestimmungsrechts", das, und nicht nur in der Einleitung, sich zu einer wahrhaft europäischen und modernen Regelung der ostdeutschen Frage bekannte. Freilich kann man dem BdV den Vorwurf nicht ersparen, daß er diese neuen Perspektiven nicht rasch genug und nicht systematisch genug bekanntgegeben hat. Wäre es anders, dann wäre es nicht möglich gewesen, daß noch **nach** der Unterzeichnung des Warschauer Vertrages ein Mann, dem doch mehr als durchschnittliches Unterrichtetsein zuzutrauen sein darf, nämlich der Kölner Völkerrechtler Prof. Martin Kriele, in einem Interview erklären konnte: „Das den Vertriebenen zugefügte Unrecht könnte doch nur dadurch wieder gutgemacht werden, daß wir den dort angesiedelten und aufgewachsenen Polen unsererseits das gleiche Unrecht zufügen" (Spiegel 30. Nov. 1970, S. 30).

Aber diese schweren Unterlassungsfehler der Informationsarbeit des BdV helfen vielleicht die Vorwürfe gegen den angeblich reaktionären, vergeltungssüchtigen BdV zu erklären, rechtfertigen sie aber nicht. Nicht die Worte des Warschauer Vertrags ent-

sprechen dem Geist des geschichtlichen Fortschritts, sondern Worte wie die Czajas in seiner Schrift „Ausgleich mit Osteuropa“ (2. A., S. 46): „Am Rande nationaler Kerngebiete muß für die Zukunft auch ein Aufbau europäisierter, internationaler Territorien in den strittigen Gebieten erwogen werden ... In den Rand-Territorien aber könnten in Zukunft Volksgruppen, die durch die Ereignisse des Zweiten Weltkrieges dorthin geführt wurden, aber auch jene Volksgruppen und Menschen, die dort lebten, die ihre Existenz dort aus den Menschen- und Gruppenrechten und aus der geschichtlichen Entwicklung herleiten und diese Existenz in freier Entscheidung dort wieder aufnehmen wollen, einen neuen Anfang in Freiheit und einen gesicherten Ausgleich versuchen. Sie müßten mit teilweisen Hoheitsrechten für Volksgruppen ausgestattet werden. Die geringe Bevölkerungsdichte und die tiefen Strukturschwierigkeiten in den umstrittenen Gebieten verhindern die Kooperation nicht, sondern fordern sie geradezu.“

3.1. Dem atavistischen Enthusiasmus, mit denen De Gaulle und Gomulka einen völlig einsprachig und „mono-ethnisch“ gewordenen Staat bejahten, würde etwas von seiner objektiven Härte genommen, wäre er wenigstens verbunden mit der Bejahung und Anwendung eines Grundsatzes, den Frankreich seit je in der Elsaß-Frage hochgehalten hat: daß nicht die Muttersprache (oder Muttermundart) für die nationale Zugehörigkeit eines einzelnen oder einer Gruppe ausschlaggebend sein dürfe, sondern seine Gesinnung oder anders ausgedrückt: sein nationales (oder ethnisches) „Bekenntnis“. Frankreich hat nicht aufgehört, Deutschland den unverfeinerten ethischen Primitivismus vorzuwerfen, mit dem es die Elsässer aufgrund ihrer Muttersprache für das deutsche Volk und den deutschen Staat beansprucht habe. Als es aber 1919 um die Frage ging, ob für die künftige politische Zugehörigkeit Oberschlesiens die polnische Muttermundart der Einwohnermehrheit oder ihre politische Gesinnung den Ausschlag geben sollte, da war es Großbritannien, das gegen den Willen Frankreichs eine Abstimmung durchsetzen mußte. Entsprechend verhielt sich Frankreich damals in allen anderen Fällen, wo sich Gruppen oder Teile von Gruppen mit nichtdeutscher Hausmundart als „Kulturdeutsche“ empfanden: in Malmedy, Schleswig, Masuren, Hultschin.

3.2. Als im Zusammenhang mit dem Warschauer Vertrag auch die Frage zu regeln war, welchen „Deutschen“ künftig die Ausreise aus Polen zu gestatten sei, d. h. wer als „Deutscher“ anerkannt werden dürfe, da hat man sich, zufolge der bekannten Erklärung des Leiters des DRK-Suchdienstes Dr. Wagner vom 5. Dez. 1970, hinsichtlich der Volkszugehörigkeit auf folgende Kriterien geeinigt: „Welche Sprache wird in der Familie gesprochen? — Wer waren die Eltern des Ausreisewilligen? — Welche Schule wurde bis 1945 besucht?“

Hier mußte der Nachdruck auffallen, der auf die Haussprache gelegt wird — also auf ein objektives Kriterium.

Es ist angebracht, in diesem Zusammenhang an die Regelung der Optantenfrage zu erinnern, die 1871 für Elsaß-Lothringen in Verbindung mit dem vielgeschmähten Frankfurter Friedensvertrag getroffen wurde. Für Frankreich optieren und daraufhin seinen Wohnsitz nach Innerfrankreich verlegen durfte jeder Einwohner, ganz gleich, welcher Muttersprache er war. So haben denn bis zum 1. Oktober 1872 für Frankreich optiert im

	absolut	% d. Einwohner
Oberelsaß	93 100	20,0
Unterelsaß	39 100	6,5
Ostlothringen (heutiges Dept. Moselle)	28 600	5,8

Der Prozentsatz der Optanten war also am höchsten im fast rein deutschsprachigen Elsaß, am niedrigsten im großenteils sprachfranzösischen Ostlothringen. Allerdings haben dann später von den lothringischen Optanten fast vier Fünftel, d. h. volle 22 600, sich tatsächlich zur Auswanderung entschlossen, von den Elsässern nur 28 300 — aber selbst das ergibt noch eine eindeutige Mehrheit von Auswanderern deutscher Muttersprache; das Reich hat ihnen damals keine Schwierigkeiten in den Weg gelegt. Es stünde der Bundesrepublik und Polen (und übrigens auch Frankreich) wohl an, sich an diese großzügige Regelung im ach so rückschrittlichen und überholten 19. Jahrhundert zu erinnern!

Buchbesprechungen

Heinrich Heines Abschaffung der Sünde*

Im Dezember 1972 jährte sich Heinrich Heines Geburtstag zum 175. Mal. Dieses Jubiläum bot vielfachen Anlaß, die Gestalt dieses Mannes in Erinnerung zu bringen und sie zu beleuchten. Bekannt ist Heine meist nur als „großer Dichter"; bekannt ist sein „Buch der Lieder"; wirklich weltbekannt die „Loreley", „Belsazar" und „Es fiel ein Reif in Frühlingsnacht". Die hüpfende Leichtigkeit seiner Verse, seine leicht ins Frivole fallende Art hat dazu geführt, daß man ihn nicht ganz ernst nahm, gehörte er doch zudem zu jenen Juden des vorigen Jahrhunderts, die lediglich aus Nützlichkeitsgründen sich taufen ließen, nachher aber über „Bekehrung" spotteten. Dieser Mann, der geistig nirgendwo heimisch war, dessen Denken sich in Einfalls-Sprüngen bewegte, scheint keinen Anspruch darauf erheben zu können, in seiner Weltanschauung und seinem religiösen Glauben ernst genommen zu werden. Man weiß in weltanschaulicher Hinsicht höchstens von ihm, daß er zu dem Kreis der „Linkshegelianer" zählte. Indes ist die Meinung, der Spötter Heine habe weder einen religiösen Glauben, noch eine durchgängige und verläßliche Überzeugung gehabt, wie sie schon zu Lebzeiten Heines vorgebracht wurde, nicht zutreffend. Heine kommt in dem Prozeß der religiösen Emanzipation eine große Bedeutung zu, aber nicht einfach in dem Sinne, daß er Religion überhaupt hätte abtun wollen. Er wollte einer ausgesprochenen Gegen-Religion gegen das Christentum, wie sie der französische Sozialist Saint Simon begründete, nicht nur beitreten, sondern ihr wirklich als „Priester" dienen. Darum ging er nach Frankreich. Er sah eine „Mission" darin, die Philosophie des deutschen Idealismus den Franzosen zu verdeutlichen, nicht um diese darüber zu „informieren", sondern um ihnen die Revolution des Geistes zu bringen, welche in die Revolution der Tat umschlagen sollte, damit eine erneute Revolution nicht abermals ein Fehlschlag würde, wie es die erste große Französische Revolution nach Ansicht der Linkshegelianer gewesen war.

Man muß es als wirkliches Verdienst des Politologen Dolf Sternberger bezeichnen, daß er der geistigen Gestalt Heines vornehmlich in dessen zweiter Lebenshälfte, der französischen Hälfte seines Lebens, nachgegangen ist bis zu dem Augenblick, da die Erfahrung der tödlichen Krankheit Heine zu einer Revision seines Glaubens nötigte. Diesen Entwicklungen ist Sternberger mit historischer Genauigkeit und verständnisvoller Einfühlung nachgegangen. Damit liefert er einen wertvollen Beitrag zur Geistesgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts. „Heine hatte eine außerordentliche intelligente Witterung und hat vieles vermittelt zwischen Frankreich und Deutschland und umgekehrt, zwischen Saint-Simon und Marx, zwischen Idealismus und Materialismus, zwischen Goethescher Klassik und Baudelairescher Erotik, zwischen Judentum und Freidenkertum, auch zwischen Revolutionsgeist und Ästhetizismus. Manche dieser Gegen-

---

* Dolf Sternberger, **Heinrich Heine und die Abschaffung der Sünde.** Hamburg 1972, 408 S., 36,— DM.

sätze sind in seinem Werk auch unversöhnt stehengeblieben" (Sternberger S. 9 f). Der Leser des Buches wird von der Tatsache überrascht werden, daß Nietzsches wesentliche Thesen sich zum großen Teil schon bei Heine finden. „Heine und ich" – „bei weitem die ersten Artisten der deutschen Sprache", dieses Bonmot Nietzsches darf nicht dazu verführen, die weitgehende inhaltliche Übereinstimmung der Gedanken zu verkennen. Freilich gibt es auch bedeutsame Nuancen und Unterschiede in beider Gedankenwelt, welche Sternberger feinsinnig herausstellt; aber die Grundgedanken sind die gleichen.

Dazu gehört die „Rehabilitation des Fleisches", die Preisung der „großen Gesundheit", die Entthronung des alten Gottes und die Inanspruchnahme der Göttlichkeit für den Menschen. Der Pantheismus Hegels wie der Pantheismus von Saint-Simon hatten es Heine angetan. Bekannt ist Heines Selbstgeständnis: „Ich war jung und stolz, und es tat meinem Hochmut wohl, als ich von Hegel erfuhr, daß ... ich selbst hier auf Erden der liebe Gott sei." Heine hat Hegel noch in Berlin gehört. Sternberger glaubt nicht recht an einen solchen Einfluß von Hegel, doch kennt Sternberger Hegel nur einseitig als Denker der Restauration und verkennt, daß er im Grunde ein Denker der Revolution sein wollte, feierte doch Hegel den Tag des Ausbruches der Französischen Revolution immer als einen persönlichen Feiertag.

Man muß in den Ausführungen Sternbergers da und dort einige kritische Korrekturen anbringen. So ist der Begriff „Fleisch" bei dem Apostel Paulus ganz anders gemeint als bei Heine und Nietzsche. Im wesentlichen aber trifft Sternberger das Richtige.

Etwas Wichtiges erfährt man bei Sternberger über Heines Krankheit. Früher glaubte man, einfach eine progressive Muskelatrophie annehmen zu sollen, ohne eine Ursache dafür angeben zu können. Auf Grund neuer medizinischer Untersuchungen kann heute mit Sicherheit gesagt werden, daß sich Heine als Student eine syphilitische Infektion zugezogen hatte und seine Krankheit also eine Lues war. Erstaunlich dabei freilich ist die Tatsache, daß er geistig seiner bis zu dem schrecklichen Ende auf seiner „Matratzengruft" mächtig blieb. Teilte er mit Nietzsche das Schicksal einer Selbstzerstörung infolge einer venerischen Krankheit, so war es nur ihm vergönnt, in dem Elend seines leiblichen Zerfalls wieder zum Glauben an einen persönlichen Gott zurückkehren zu können. „In diesem Zustand ist es eine wahre Wohltat für mich, daß es jemand im Himmel gibt, dem ich beständig die Litanei meiner Leiden vorwimmern kann." Gewiß regte sich selbst im kranken Heine noch gelegentlich der Geist eines frivolen Übermutes und man darf sich mit Recht fragen, ob es sich um eine volle Bekehrung gehandelt habe. Aber gebetet hat der kranke Heine in seinen letzten Tagen doch.

Sternberger betont, daß Heine auch ein Vorläufer der sexuellen Revolution von heute ist. Es wäre zu wünschen, daß die sexuellen Revolutionäre von heute bei Heine lernten, was es damit auf sich hat.

Georg Siegmund

Theodor Veiter, **Das Recht der Volksgruppen und Sprachminderheiten in Österreich.** Mit einer ethnosoziologischen Grundlegung und einem Anhang (Materialien). Wien – Stuttgart: W. Braumüller 1970, XXV und 890 S.

Es bedurfte nicht dieses Buches, um zu beweisen, daß Theodor Veiter der beste lebende Kenner des österreichischen wie überhaupt des europäischen Volksgruppenrechtes ist. In dieser Hinsicht bestätigt das Buch nur, was die Kenner seit langem wußten. Es behandelt sein Thema in so ausführlicher und erschöpfender Weise, daß auch, wer glaubte, schon einiges darüber zu wissen, durch die Lektüre bereichert wird. Und das

Buch ist um so willkommener, als im deutschen Sprachraum die Beschäftigung mit volksgruppenrechtlichen Fragen seit 1945 spürbar zurückgeblieben ist hinter dem, was seither in englischer Sprache geschrieben worden ist. Selbst über ein so spezielles Problem wie die Nationalitätenprobleme der alten Doppelmonarchie ist wohl ebenso viel in englischer wie in deutscher Sprache veröffentlicht worden.

Wenn also niemand bestreiten kann und wird, daß Veiters Buch eine Lücke füllt und einem Bedürfnis entspricht, so werden sich doch manche Leser fragen, ob er sein Thema nicht gar zu ausführlich behandelt habe. Er verwendet immerhin 890 Druckseiten für die Probleme von Volksgruppen, die zusammengenommen nicht mehr als höchstens 100 000 Seelen zählen, also nicht viel mehr als 1 % der rund 7,5 Mill. Bewohner Österreichs. Darauf wäre zweierlei zu erwidern.

Die ethnischen Gruppen, über die Veiter spricht, bilden zwar insgesamt nur eine verschwindende Minderheit der Einwohnerschaft, zerfallen aber in sieben Einzelgruppen (Tschechen, Slowaken, Zigeuner, Juden, Madjaren, Kroaten und Slowenen) und zwei von diesen zerfallen in Untergruppen mit verschiedener staatsrechtlicher Stellung, nämlich die Tschechen innerhalb und außerhalb Wiens und die Slowenen innerhalb und außerhalb Kärntens.

Und es ist nicht das geringste Verdienst Veiters, daß er auch den winzigen Splittergruppen, die nicht wie die Kroaten und Slowenen unter dem Schutz völkerrechtlicher Verträge stehen, eine eingehende und gründliche Darstellung widmet. Wenn einige dieser Gruppen heute unterhalb der 10 000-Grenze stehen, so sind ihre Lebensinteressen trotzdem nicht weniger wichtig, schutzwürdig und untersuchenswert als die von vergleichsweise großen Volksgruppen. Es ist ein Rest falschen Machtdenkens, wenn man die Meinung vertritt, es lohne sich nicht, sich mit den Anliegen von 10 000 Tschechen, 5000 Madjaren und 4000 Zigeunern gründlichst zu befassen.

Daneben aber ist zu beachten, daß Veiters Buch ja viel mehr gibt als der Titel und selbst der Untertitel erkennen lassen. Von den 890 Druckseiten entfallen nämlich nicht weniger als 165 auf eine begrifflich-terminologische Einleitung und volle 249 (S. 165 bis 414) auf die Darstellung der Volksgruppen und sprachlichen Minderheiten selber, so daß die Behandlung der Rechtsfragen erst auf Seite 415 beginnt. Nimmt man dazu, daß allein die Bibliographie am Schluß 46 Druckseiten (mit rund 950 Titeln) umfaßt, so sieht man, daß der juristische Text des Werkes nicht einmal ganz die Hälfte umfaßt. Der richtige Titel wäre gewesen: „Die Volksgruppen und Sprachminderheiten in Österreich und ihre Rechtsprobleme". Der jetzige Titel ist ein „understatement", das für die Bescheidenheit des Verfassers spricht.

Ein anderer nobler Zug des Verfassers, der aus diesem Werk erkennbar wird, ist sein deutlicher Wille, die Sache der Schwächeren, und das sind ja Volksgruppen und sprachliche Minderheiten in der Regel, zu fördern, so weit das nur irgend mit der wissenschaftlichen Objektivität vereinbar ist. Das hat dem Verfasser in der heiklen Frage der sprachslowenischen Windischen in Kärnten sogar nachdrückliche Kritik von deutschösterreichischer Seite zugezogen, deren Argumente Manfred Straka in einem langen Aufsatz in der Grazer Zeitschrift „Lot und Waage" (Jg. 18, Heft 1—2, S. 23—30) vorgetragen hat. Ohne auf Einzelheiten einzugehen, sei hier nur gegenübergestellt, daß nach Veiters Auffassung bei der Zuerkennung von Volksgruppen- oder Sprachenrecht auch diejenigen Kärntner voll berücksichtigt werden sollten, die sich nicht zur slowenischen Volksgruppe bekennen, aber eine slowenische Mundart als Haussprache haben. Straka möchte demgegenüber nur die sich zum slowenischen Volk rechnenden sog. Nationalslowenen berücksichtigt wissen. Der Rezensent würde hier für eine vermittelnde Lösung plädieren, welche unterscheidet zwischen solchen sprachenrechtlichen Regelungen, die

ihrem Wesen nach allen Menschen slowenischer Muttersprache oder Muttermundart zugute kommen, und solchen, in deren Wesen es liegt, daß nur Menschen, die sich als Nationalslowenen fühlen, es in Betracht ziehen, von ihnen Gebrauch zu machen. Das näher zu behandeln ist hier nicht der Ort.

Ebenso wenig ist es möglich, an dieser Stelle den Reichtum der Funde und Befunde Veiters im einzelnen zu schildern. Alle seine Darlegungen erhalten ihr besonderes Gepräge dadurch, daß seine Ausgangsbasis ein vorjuristisches Wertordnungssystem bildet, das auf O. Spann zurückweist. Auf folgende Einzelheiten sei kurz hingewiesen: Mit sehr großem Nachdruck setzt sich Veiter erneut für die Weitergeltung von Artikel 19 StGG ein (S. 415—462), wobei er freilich eine zeitgerechte Neuformulierung für wünschenswert hält. Sehr gründlich wertet er für jede einzelne Volksgruppe und Minderheit die Ergebnisse der Volks- und Sprachenzählung von 1939 aus, die er schon zuvor (1965 in „Europa Ethnica") als erster für die Nationalitätenforschung teilweise exzerpiert hatte.

Gegen Ende des Werkes druckt er u. a. einen volksgruppenrechtlich sehr bedeutsamen eigenen Entwurf aus dem Jahre 1966 für ein Durchführungsgesetz zu Artikel 7 des Österreichischen Staatsvertrages von 1955 ab. Besonders wichtig war hier sein Vorschlag, den Kroaten in Burgenland und den Kärntner Slowenen je zwei Landtagsabgeordnete zuzugestehen, die zwar im allgemeinen nur beratende Stimme haben sollten, „jedoch mit Vetorecht gegen solche Beschlüsse des Landtages, durch die die Volksgruppe in ihrer Existenz gefährdet werden könnte" (S. 797). Analoge Bestimmungen könnten mancher anderen zahlenmäßig schwachen Volksgruppe oder Sprachminderheit in Europa Schutz gewähren, und es ist nur zu bedauern, daß uns Veiter zu seinem Gesetzentwurf nicht gleich auch einen rechtspolitischen Kommentar geliefert hat.

Möchten die vorstehenden Darlegungen dazu beitragen, daß recht viele Leser nach Veiters Buch greifen, zumal auch solche, die weniger an den spezifischen Problemen der in Österreich lebenden Volksgruppen und Minderheiten interessiert sind als am Volksgruppen- und Sprachenrecht im allgemeinen.

Heinz Kloss

Borys Lewytzkyi, **Politische Opposition in der Sowjetunion 1960—1972.** Analyse und Dokumentation, 337 Seiten, Deutscher Taschenbuch Verlag dtv 833, München 1972, DM 6,80.

Die Zahl der Dokumentationen über die Opposition von Künstlern und Literaten in der UdSSR wächst ständig. Nun wird in dem Buche des 1915 in Wien geborenen Ukrainers Lewytzkyi auch die politische Opposition in der Sowjetunion für die Jahre 1960 bis 1970 für den deutschen Leser greifbar gemacht. Es ist eine Opposition, die der Autor ein „Produkt der sowjetischen Wirklichkeit" nennt, und zu der religiöse, ethnische, konservative, faschistische und marxistisch-leninistische Formationen gehören. Lewytzkyi stellt diese Gruppen kurz und prägnant vor, so unter den kommunistischen Zirkeln Organisationen wie die „Partei der wahren Kommunisten" oder die „Marxistische Partei neuen Typs", deren Anhänger wir seit langem aus Prozeßberichten kennen; unter den Faschisten nennt der Autor die russischen Patrioten und den Kreis um die Gruppe „Wetsche". Großen Raum widmet Lewytzkyi der Opposition der nichtrussischen Nationalitäten. Lewytzkyi, der 1970 diesem Thema seine Arbeit „Die sowjetische Nationalitätenpolitik nach Stalins Tod" gewidmet hatte, beschreibt darin nicht nur den jüdischen und ukrainischen Widerstand und den Kampf der Krimtataren, der durch die Spalten der Presse ging, sondern auch oppositionelle Gruppen in Armenien, im Balti-

kum und Mittelasien, ja sogar die bei uns kaum bekannten Völker von Mescheti im südlichen Georgien, die (wie die Krimtataren, Wolgadeutschen, Tschetschenen, Inguschen, Balkaren und Karatschaier) im Zweiten Weltkrieg nach Zentralasien deportiert worden waren.

Auch im Dokumentationsteil kommt die Breite der oppositionellen Strömungen zu Wort. Neben dem Sacharow-Memorandum bietet Lewytzkyi das „Programm der demokratischen Bewegung der Demokraten Rußlands, der Ukraine und des Baltikums", Texte des Allrussischen Sozial-Christlichen Bundes zur Volksbefreiung, sowie Reportagen, Interviews, Protokolle, Appelle und Proteste, die von Samisdat verbreitet wurden. In einem weiteren Abschnitt des Werkes werden 14 bedeutende Persönlichkeiten der Opposition vorgestellt. Eine Namensliste von 670 politischen Gefangenen, nach Sowjetrepubliken geordnet, zeigt noch einmal, wie die oppositionellen Strömungen in allen Völkern gären. Die hohe Zahl von Krimtataren, Juden und Ukrainern fällt besonders auf. Eine ausführliche Bibliographie mit Titeln der letzten Jahre (deutsch, englisch, französisch, russisch, ukrainisch, polnisch) beschließt das aktuelle und erschütternde Buch.

Lewytzkyi zerstört manche Illusionen, so etwa, daß Mikojan ein „Liberaler" gewesen sei, oder wenn er zeigt, daß schon unter Chruschtschows Amtszeit die „Rückkehr zu repressiven Methoden" begann. Da gerade am 30. 12. 1972 mit viel Propaganda-Aufwand der 50. Jahrestag der Sowjetunion gefeiert wurde, verdient dieses Taschenbuch besondere Beachtung, um sich über die Wirklichkeit nach einem halben Jahrhundert dieses „multinationalen" Staates gründlich zu informieren. *Rudolf Grulich*

I. B. Berchin, **Geschichte der UdSSR 1917—1970.** Dietz-Verlag Berlin (Ost) 1971, 995 Seiten, Leinen, DM 15,80.

Geschichte der sowjetischen Außenpolitik 1945—1970. Hrsg. von der Akademie der Wissenschaften der UdSSR, Institut für Geschichte der UdSSR. Verlag Marxistische Blätter GmbH Frankfurt/M. 1971, 653 Seiten, Ln. DM 19,80.

Berchins 1966 in Moskau erschienene „Istorija SSSR (1917—1964)" ist nun in Ost-Berlin auch in deutscher Sprache erschienen, vom Autor mit einem Vorwort zur deutschen Ausgabe versehen und weitergeführt bis zum spektakulär gefeierten Leninjubiläum 1970. Mehr als 50 Jahre Kommunismus, euphemistisch als „Vormarsch zu den lichten Höhen" (S. 10) werden so schablonenhaft, einseitig und verfälscht dargestellt, daß der nichtmarxistische Leser nur unter Anstrengung die über 900 Seiten durchhalten kann. Das Schema dieser Art von Geschichtsschreibung ist zwar bekannt, die Schwarzweiß-Malerei wird aber so dick aufgetragen, daß der Leser im Westen sich Seite für Seite fragt: Kann das wirklich geglaubt werden? Es beginnt beim „Wendepunkt in der Geschichte der Menschheit", als der in „Fäulnis übergegangene Kapitalismus" in der Oktoberrevolution gestürzt wurde, und zieht sich durch mehr als 50 Jahre Terror und Unfreiheit. Die Zerschlagung der jungen Republiken Armenien, Georgien und Aserbeidschan, die Abwürgung der Freiheit der zentralasiatischen Völker in Blut und Mordbrennerei, die Unterjochung Osteuropas werden zu einem Epos der Humanität. Wie weit die Restalinisierung in Moskau bereits fortgeschritten ist, zeigt, daß die Jahre der Säuberungen Stalins in weniger als zwei Seiten als „negativer Einfluß des Kultes um die Person Stalins auf das gesellschaftliche Leben" verharmlost werden. Daß es Opfer gab, wird ohne Nennung von Namen pauschal in weniger als drei Zeilen

abgetan. Die Annexionen im Verlauf des Zweiten Weltkrieges werden vom „begeisterten Jubel der befreiten Völker" begleitet, die baltischen Staaten werden mit Unterstützung der werktätigen Massen sowjetisch, um „ihr Schicksal in ihre eigenen Hände zu nehmen". Der Bruch Titos mit Stalin wird weder im Textteil noch in der Zeittafel erwähnt, dagegen der Einmarsch in die ČSSR 1968 als „Akt der internationalistischen Hilfe" gefeiert.

Im Redaktionsteam und Autorenkollektiv des Bandes „Geschichte der sowjetischen Außenpolitik 1945—1970" glänzen berühmte Namen wie Außenminister Gromyko, Botschafter V. M. Falin oder der Historiker V. Chvostov. Im Inhalt gleicht das Buch dem eben besprochenen, nur gehen Lüge und Heuchelei noch mehr ins Detail. Man muß das Kapitel über die Niederschlagung des ungarischen Aufstandes lesen (hier: „Umtriebe der imperialistischen Reaktion in Ungarn" genannt), die „Schutzmaßnahmen der Staatsgrenze der DDR nach West-Berlin", um auch hier zu erfahren, welch völlig anderen Sinn Worte wie Freundschaft, Friede, Humanismus, Koexistenz bekommen haben und wie gekonnt die Tatsachen entstellt und verschwiegen werden. Im Staatsverlag der DDR verlegt, in der Staatsdruckerei der DDR gesamthergestellt, dient der Frankfurter Linksverlag nur als bundesrepublikanisches Feigenblatt. Lobhudeleien des Buches auf das Moskauer Regime machen klar, wie entfremdet uns das andere Deutschland bereits wurde. Beide Bücher loben die Ergebnisse des Sozialismus im Sowjetreich, führen den mächtigen Aufschwung an, die Lösung der nationalen Fragen, die sich unaufhörlich vervollkommnende Gesellschaft, die Höhe des Lebensniveaus der Werktätigen. Das „Programm der Demokraten", das seit 1970 in der Sowjetunion im Samisdat verbreitet wird, sieht die Lage nüchterner: „Nach mehr als einem halben Jahrhundert sozialistischer Entwicklung sind wir als Gesellschaft gegenüber den kapitalistischen Ländern in Rückstand:

a) in bezug auf den Wohlstand des Volkes — um eine Generation;
b) in bezug auf die bürgerlichen Freiheiten — um eine ganze Epoche . . ."

Rudolf Grulich

Reform und Revolution in der islamischen Welt. Von der osmanischen Imperialdoktrin zum arabischen Sozialismus. Herausgegeben von Friedemann Büttner. List Verlag Münschen 1971, 201 Seiten, DM 4,80.

Ideengeschichtliche Werke westlicher Autoren gehen bisher durchwegs vom westlichen Standpunkt und westlicher Betrachtungsweise aus. Demgegenüber versucht die Listreihe „Geschichte des politischen Denkens" auch anderen Zivilisationen gerecht zu werden, vor allem dem Denken Ostasiens und dem des Islams, dessen Reformbewegungen im 19. und 20. Jahrhundert Friedemann Büttner vorstellt. Obwohl das Erwachen des Arabertums und der Nahostkonflikt eine wahre Bücherschwemme an Literatur über die islamischen Staaten des Nahen Ostens brachten, sind doch ausgewogene Werke selten, die die Komplexität der Welt des Islams und des Arabertums erfassen. Das sei vorweggenommen: Büttners Sammelband muß hier an erster Stelle genannt werden.

Im ersten Beitrag skizziert Peter von Sievers die Imperialdoktrin des Osmanischen Reiches, jenes auf Weltherrschaft ausgerichteten Staates, unter dessen Herrschaft sich (bis auf den äußersten Maghreb) alle arabischen Muslime befanden und dessen Sultan seit der Eroberung Ägyptens den Titel des Kalifen trug. Sievers zeichnet das Schwinden der imperialen Doktrin und ihre Umwandlung in den Absolutismus des späten Osma-

nischen Reiches. Dabei beginnt er mit der Schlacht von Keresztes, nach der Sinan Pascha das Lehenswesen reformierte und eine Entfeudalisierung einsetzte, die aber von der Pforte nicht voll zu ihren Gunsten genutzt wurde. Die geistigen Strömungen werden dabei lebendig und die mehr oder weniger mißglückten Experimente vor allem des 19. Jahrhunderts (Zentralisierung, Militärreform, Konstitutionalismus) bis zur Verfassung von 1876, die nur Ausdruck eines konstitutionellen Absolutismus war und bereits 1878 quasi aufgehoben wurde, als nach dem Russisch-Türkischen Krieg die Osmanen enorme Gebietsverluste hinnehmen mußten. In den folgenden Jahren erlebte die islamische Welt noch größere Rückschläge: Frankreich, Rußland und England besetzten und annektierten islamische Länder; die Welt des Islams, die einst die Weltherrschaft auf seine Fahnen geschrieben hatte, lag in Agonie und ihre Denker fragten sich nach den Gründen. Büttner gibt darauf in seinem Beitrag „Islamische Reform" Antwort, wenn er zwei der wichtigsten Reformer behandelt, Jamal ad-Din al Afghani und Muhammed Abduh, ersterer ein schiitischer Perser, letzterer Sunnit aus Ägypten. Beider Leben spiegelt die Probleme ihres Jahrhunderts: Al Afghanis Wanderschaft in der islamischen Welt des Nahen Ostens endete mit Hausarrest in Istanbul, er muß wie Abduh erkennen, daß trotz all ihrer Versuche einer Erneuerung, islamische Geschichtsauffassung und moderner Fortschrittsglaube zwar verbunden werden können, aber daß „viele Muslime durch ihr Verhalten ein Argument gegen den Islam" geworden waren.

Als weder Panislamismus noch Panturanismus oder die osmanische Idee das Sultansreich retten konnten, war der Aufstieg des Nationalismus vollzogen. Den türkischen, ägyptischen und arabischen Nationalismus jener Epoche stellt der Palästinenser Ibrahim I. Ibrahim vor. Das einigende Band der Gemeinschaft der Muslime war gerissen, der Nationalismus trat an die Stelle des Islams. Für den türkischen Nationalismus behandelt Ibrahim die Entwicklung von Ziya Gökalp bis Kemal Atatürk, ohne dabei allerdings auf die außertürkischen Anstöße (vor allem des Tataren Gasprinski) einzugehen. Der ägyptische Nationalismus wird vom arabischen getrennt behandelt, mündet der Nationalismus des Nil-Landes doch erst in diesem Jahrhundert in den arabischen. Auch die Verfassung von 1923 spricht noch von einer ägyptischen Nation aus Muslimen und Kopten; das Land wird als politische Einheit mit einer spezifischen Kultur gesehen. Den arabischen Nationalismus verfolgt Ibrahim bis ins 19. Jahrhundert zurück, ohne allerdings den Einfluß christlicher Araber Syriens und des Libanons zu nennen. Mit dem arabischen Nationalismus seit dem Zweiten Weltkrieg befaßt sich noch einmal Peter von Sievers. Er analysiert den Arabismus in seiner Hinwendung vom arabischen Nationalismus zum Sozialismus in den beiden Hauptgestalten und Ideologen des Arabismus Michel Aflaq und Gamal Abdel Nasser.

Quellenangaben und ein reiches Literaturverzeichnis geben dem interessierten Leser die Anleitung zum Weiterstudium. Tabellen der historischen Ereignisse zu den einzelnen Teilen des Sammelbandes (bis 1. 9. 1971), ein Register und ein Glossar der arabischen und türkischen Termini erleichtern das Auffinden. Die ausgewogene, souveräne Darstellung, der Umgang mit den Originalwerken und das Fehlen jeden Versuches, einen Standpunkt im Sinne einer einseitigen Beurteilung der islamischen Zivilisation mit westlichen Augen vorzunehmen, machen das vorliegende Buch zu einem besonders gelungenen und homogenen Band der ohnehin empfehlenswerten Reihe.

Rudolf Grulich